

苏国勋 主编

THEORETICAL LOGIC IN SOCIOLOGY

社会学的理论逻辑

（第三卷）

〔美〕杰弗里·C.亚历山大 著



社会学名著译丛

社会学的理论逻辑

（第 三 卷）

理论综合的古典尝试：马克斯・韦伯

〔美〕 杰弗里・C. 亚历山大 著

何 蓉 译



2012 年・北京

图书在版编目(CIP)数据

社会学的理论逻辑(第三卷),理论综合的古典尝试:马克斯·韦伯/(美)亚历山大著;何蓉译.—北京:商务印书馆,2012
(社会学名著译丛)
ISBN 978-7-100-09108-4

I. ①社… II. ①亚…②何… III. ①社会学—理论研究②韦伯,M. (1864～1920)—社会学—研究 IV. ①C91

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 088333 号

社会学名著译丛
社会学的理论逻辑(第三卷)
理论综合的古典尝试:马克斯·韦伯
〔美〕杰弗里·C.亚历山大 著
何蓉 译

商 务 印 书 馆 出 版
(北京王府井大街 36 号 邮政编码 100710)
商 务 印 书 馆 发 行
北京民族印务有限责任公司印刷
ISBN 978-7-100-09108-4

2012 年 8 月第 1 版　　开本 880×1230 1/32
2012 年 8 月北京第 1 次印刷　　印张 $10\frac{1}{8}$

定价:22.00 元

Jeffrey C. Alexander

THEORETICAL LOGIC IN SOCIOLOGY (VOLUME THREE)

The Classical Attempt At Theoretical

Synthesis: Max Weber

First published in Great Britain in 1983 by Routledge & Kegan Paul Ltd.

根据英国罗德里奇与基根·保罗出版有限公司 1983 年版译出。

社会学名著译丛

总　　序

学术名著，经典之谓也，通常是指学术大家所撰文本及其思想。中国文化传统强调诗言志、歌咏言、文以载道，在这样的文脉里大家其人与其文本及其思想之间是互为表里、相互佐证的。在中国学术传统里，经典历来居于核心地位，始终是人们关注的中心。或如有人所说，在这一领域，所有后来者都是踩着巨人们的臂膀向上攀登的。言外之意，在社会研究领域，人们讲究传承下的创新，向不轻言“前无古人，后无来者”，更不轻信什么“顶峰”之类。这点与自然科学适成鲜明对照。自然科学追求的是一种科学的真理，它是一种约定性的、假设性的、命题性的真理。这是一种工具性的标准，故它关注真理标准以及证实真理即经验检验的前提——方法论问题。简言之，这是一种有用即被采纳的实用理路。因此，自然科学的某些成就可能在相对较短时间里譬如几年、几十年就会被超越、被颠覆。而社会科学追求的真理首先是一种存在的属性，其次才是一种命题的属性；一个人是否拥有真理，端赖于他与某一“此在”或体现真理的实在是否保有共享关系，因而，这种真理是一种存在的真理，这是一种目的性的标准。存在真理要有意志论的和形而上的预设：意志论预设关乎能对人的行动起激励作用的情感和愿望方面，而形而上预设则有关实在之本质的认识论和本体论方面。这样说并不否认社会研究也有其

方法论的方面,而是说它与意志论和形而上相比只居次要地位。不消说,后两方面都与研究者本人的传承、学识、洞见、表达能力等学术修养方面有殊多关联。这也是在社会科学领域大家及其文本居于核心地位的存在理据。

社会学从创立之初,就自我期许要把社会研究变成一门科学并以此作为追求的目标。正是在这种观念影响下,强调以自然科学方法和成就为摹本几乎成为这门学科一百多年来发展的主流。但这并不构成实证主义所主张的统一科学观要求社会科学要像自然科学那样仅把经验事实视为思想的源头并减少对经典关注的理由,因为经验主义在关注经验事实的同时却忽略了选择事实所依据的启示性原则。这种启示性原则本身就是一种前提预设,一种本质上先于经验的理性思考。社会科学的探究毫无疑问要以经验事实为依据,但同样明确的是,社会研究除了经验事实之外还要关注能对经验观察提供启示的那些原则,即还要有超越经验的理性思辨。从知识社会学的传统来说,社会学就是这样地处于经验论与先验论、实证论与唯理论之间的对立张力中,因为它所要研究的是由人们的行动结果所造就而成的社会现象;社会现象固然有如一般客观事实那样外在的第一级表层物理结构,但它还有其内在的属人的第二级深层意义结构;它毕竟不只是物理学意义上的物,而且还是由意义动机引发的行动所构成的现象,即社会的物,亦即由观念构成的实在。职是之故,社会学自十九世纪上半期创立迄今一百多年来的发展,不仅在经验观察、量化研究上取得了长足进展,而且在标志人类理智成长的社会理论领域更是江山代有才人出,造就成群星璀璨、相映成辉的繁荣景象。

由这些大家阐发的不同启示性原则之间也有歧见,因为每一种

原则都是基于自身原理对外物的一维解释，只要坚持首尾一贯性做到逻辑自洽，就都具有自身的合理性，但又不能自诩是对外物穷尽无遗的把握。这些启示性原则并不具有像自然科学中那种在时间中流动呈线性累积的进步特征，而是一种抽象的、一般性的约定。故科学研究越是抽象化、一般化，其具有的累积性特征就越少。这些启示性原则与其说是关于外在世界的真理性标准，毋宁说只是提供了关于这一标准的最低程度的共识，一个共同的参照点。它仰赖于一个特殊的文化共同体相对一致的利益、旨趣和偏好的支撑，表现了个人从审美上、哲学上、诠释上、观察等方面上对作为现代性之生命的体验、理解和领悟的表意能力。归根到底，作为这些启示性原则之结晶的经典，类似一种顿悟式的人类理智能力的偶然性（个体性）贡献。它或由于对人类精神状态和主观倾向的睿智洞察如涂尔干的宗教社会学之穿透力，或由于对经验世界的复杂性、敏锐性重构如马克思对资本主义和商品及其规律的揭示，或由于对意识形态和道德价值的评判如韦伯对新教伦理的诠释，而成为经典并进入社会科学研究的关注中心，进而构成社会理论中具有范式般指导意义的三大传统，为人类理智在社会领域继续向上攀登奠定了基础。

人们通常把这些大家们在认识社会和解释社会事实所表现出的想象能力、穿透能力和批判能力直白地称为“社会学的学科意识”，意即经由一代代大家们累积起来的学术素养和传承，包括他们强烈的社会关怀的情愫，这些是社会学的“根”或“灵魂”。社会学如果丧失了自己在认识社会和解释社会的学科意识，也就是失掉了自己的灵魂，无异于取消了自己存在的理据。这里强调大家及其文本在认识社会中的核心地位，目的在于克服时下一些号称“实证研究”的著述只罗列经验事实不做理论思考的流弊，避免由此导致对社会现象的

单面、一维的理解。对社会学来说，所谓增强学科意识，除了参与、观察变革社会的实践之外，就是要提倡阅读经典、研究大家，舍此别无他途。

商务印书馆几十年来坚持不懈地推介“汉译世界学术名著丛书”，哺育了几代学人，对于促进中西文化交流和提升汉语学界学术水准居功至伟，海内外华人学界同仁有口皆碑。现今又专门辟出社会学名著译丛系列，这一举措对于充实和扩展汉译世界学术名著丛书的规模效应可谓锦上添花，而对社会学知识的普及和提升研究水准不啻雪中送炭，可说恰逢其时。

谨以上述感怀序写于丛书付梓之际，并与社会学界同仁共勉。

苏国勋

于2006年岁末

总 目 录

《社会学的理论逻辑》的思想目标及其历史和个人的背景(中文版序)

前言与致谢

导言

第一卷 实证主义、预设与当前的争论

第一章 科学思维中的理论逻辑

第二章 社会学思维中的理论逻辑(1):当代争论在达致一般性时的失败

第三章 社会学思维中的理论逻辑(2):回归一般性

第四章 作为客观论证的理论逻辑

注释

索引

第二卷 古典思想中的矛盾:马克思和涂尔干

前言

第一章 绪论 作为解释的一般理论论证:“解读”的关键作用

第一部分 集体秩序与行动的两可性

第二章 马克思的早期阶段(1):从道德批判到外在必然性

第三章 马克思的早期阶段(2):对道德批判的批判与唯物史观的起源

第四章 涂尔干的早期阶段(1):从自愿性道德向作为外在强制之道德的模糊转变

第五章 涂尔干的早期阶段(2):作为调和工具性秩序与自由之尝试的《社会分工论》

第二部分 通向集体秩序的两条不同的途径

第六章 马克思的后期著作:关于工具性控制之解释的精致典范

第七章 涂尔干的后期著作(1):向作为精神力量之道德的转变

第八章 涂尔干的后期著作(2):宗教模式与唯心主义社会理论

第三部分 单维理论及其不满

第九章 社会学唯心主义古典理论中的模棱两可及其修正:涂尔干与"涂尔干主义"

第十章 社会学唯物主义古典理论中的模棱两可及其修正:马克思与"马克思主义"

注释

马克思和涂尔干的著作目录

索引

第三卷 理论综合的古典尝试:马克斯·韦伯

前言

第一章 韦伯的早期著作:超越唯心论和唯物论的初探

第二章 后期著作与韦伯的多维社会理论

第三章　退出多维性(1):“宗教”著作中的预设式的二分化
第四章　退出多维性(2):“政治”著作中的工具性化约
第五章　法理型统治与现代生活的功利结构
第六章　韦伯解释与韦伯式社会学:“范式修正”和预设的张力
注释
韦伯的著作目录
索引

第四卷　古典思想的现代重建:塔尔科特·帕森斯

前言　理论思维及其盛衰:古典社会学的成就与局限
第一章　理论争论与帕森斯派解释中的难题
第二章　早期:解释与预设层次上迈向多维性的运动
第三章　中期:多维性论证的具体化
第四章　后期(1):交换模型与帕森斯对多维性理论的最后探讨
第五章　后期(2):社会化、社会变迁与个人自由的系统的和历史的基础
第六章　方法论错误(1):新实证主义与帕森斯理论的形式化
第七章　方法论错误(2):新实证主义策略与预设逻辑同具体承诺的混淆
第八章　预设错误(1):早期和中期著作中的社会学唯心主义以及对工具性秩序的抨击
第九章　预设错误(2):后期著作中的唯心论化约
第十章　结论:“范式修正”与帕森斯主义

附录:对帕森斯式理论的解释中的混合与化约
注释
帕森斯的著作目录
索引

第三卷目录

第三卷前言 …… 1

第一章　韦伯的早期著作:超越唯心论和唯物论的初探 …… 10

1. 韦伯的综合:历史的和意识形态的背景 …… 14

2. 韦伯的综合:理智背景 …… 18

3. 理论成就:韦伯早期作品中的多维要素 …… 22

4. 结论:理论欠发展和社会学的模棱两可 …… 30

第二章　后期著作与韦伯的多维社会理论 …… 35

1. 行动与秩序的综合进路 …… 38

2. 多维理论与比较方法 …… 47

3. 理性的规范性定义:比较研究中的宗教 …… 52

4. 超越涂尔干的唯心主义化约:宗教演化的规范论和工具论的决断 …… 61

5. 超越马克思的唯物主义化约:对社会阶级的多维分析 …… 67

6. 规范性秩序与经验冲突:城市革命的多维分析 …… 74

7. 结论:对韦伯成就的一般化和分析性的诠释 …… 80

第三章　退出多维性(1):“宗教”著作中的预设式的二分化 …… 84

1. 负面的例子:《中国的宗教》 …… 86

2.《古犹太教》:多维的选择 …… 99

3. 结论 …… 105

第四章 退出多维性(2):“政治”著作中的工具性化约………… 107
1. 形式性作品从“合法化”到“支配”的演化 …………………… 108
2. 实质的政治史中对工具性支配的阐述 ……………………… 116
2.1 支配的框架:卡理斯玛 ……………………………………… 117
2.2 传统型支配的工具性斗争及其向法理性形式的转变 ……… 122
3. 结论:“明事理”及理论逻辑的诫命…………………………… 132
第五章 法理型统治与现代生活的功利结构……………………… 134
1. 官僚制:等级制控制的非个人的形式………………………… 141
2. 民主:涵括个人为权力而进行的斗争………………………… 145
3. 法律:形式化规范的外在参照………………………………… 153
4. 分层:普遍手段的工具性竞争………………………………… 158
5. 绝望的自由主义者:韦伯关于现代性的工具性化约的
意识形态环节 ………………………………………………… 164
第六章 韦伯解释与韦伯式社会学:“范式修正”和预设的
张力…………………………………………………………… 172
注释………………………………………………………………… 182
韦伯的著作目录…………………………………………………… 275
著者-引文索引…………………………………………………… 278
主题索引…………………………………………………………… 291

第三卷前言

本书是全书四卷中的第三卷。我自然希望读者能够完整地读完 xiii 整套书，但我也意识到这不太可能，因此，在写作时，我使每卷书都可以独立成册，以方便阅读。

由于作品本身是一个整体，因此，每一后续的部分都不可避免地以某种重要的方式建立在此前论证的基础之上。在某些重要的方面，本卷以前面两卷书——第一卷《实证主义、预设与当前的争论》和第二卷《古典思想中的矛盾：马克思和涂尔干》——的框架及论证为基础。在这两卷中，我明确阐述了科学的本质及其各部分之间的关系，论述了当代的理论争论在社会学中的地位、好的理论概括的构成要素，以及解释性（interpretive）阅读在社会科学理论（social-scientific theory）中的作用。进而，这些观念在讨论社会学唯物主义与社会学唯心主义的奠基人，即马克思与涂尔干时得到了应用和发展。

以上论证无法在此加以概括，但是，我将尝试为读者提供足够的背景知识，以便使读者迅速理解当前这卷书。当然，在本卷书中，我将重新回到这些论题上来。很多在第一卷书中进行抽象考察的问题将以更加具体的方式得到彻底思考。类似地，在第二卷中有关马克思主义和涂尔干主义的很多论点将作为有关韦伯的讨论的对立观点而重新出现。不过，此前的不少主题和观点仍无法得到详述，更达不到它们理应达到的论述深度。本卷书中的理论讨论都很具体，这使

得抽象更加必要,而对马克思和涂尔干的理论的不断引证形成了对
xiv 于此前相关阐释的紧凑的概括。无须赘言,对于已经阅读了前两卷的读者来说,这一回顾就显得冗余而不必要了。

在第一卷中,我同时展开了两场论战。首先,我反对当代在理解科学方面的实证主义信条,这种信条不仅明显表现在哲学家和科学社会学家身上,也表现在从事科学实务的工作者身上。我认为,实证主义信条的关键命题,就是认定从本体论上来说,事实阐述可以和非事实的阐述或概括分离开来。由这一核心原则出发,实证主义信条的其他内容必然是:认为在真正的经验科学中,哲学或形而上学内容起不到本质作用的观念;认为理论争论必定只根据关键的经验性的实验才得以解决的观念;认为证实或证伪的方法论的技术具有批判的和终极的重要性的观念。我反对这些实证主义的原则,我认为,对于科学而言,一般的和具体的思考都很重要,而且,我将这一"理论的"(相对于"方法论的"或"经验的")逻辑定义为,关注较一般的假设对较具体的描述所产生的影响。这种对"理论逻辑"的普遍关注确实贯穿于这部多卷本著作的整体中。

在第一卷中,我的第二个论战指向反实证主义者自身框架之中的理论观点。我认为,近来,社会学理论中的争论试图将理论论证化约,成为种种这样或那样的特定的非经验的担当(commitments)。例如,理论的经验主义(theoretical empiricism)试图将社会学理论化约为关于方法论的假设,将冲突理论化约为经验世界在某一特定时刻的相对均衡的假设,将反功能主义的批判化约为对科学模型的性质的假设,将意识形态的批判——这在知识社会学中堪称"强纲领"——化约为理论家视角的政治成分。

与此相反,我的观点是,科学应当被看作是一个多层次的连续

体，它从最一般的、具有形而上指向的预设，到较具体的意识形态假设与模型，到更具经验内容的概念和方法论的立场(commitments)，以及最后，与经验相关的预设和“事实”。我坚持认为，相对于其他的科学担当，以上每一层次都有其相对的独立性，尽管同时与其他层次有很强的内在联系。在社会学中，**理论**逻辑的任务就是详述每一种担当所带来的东西以及它们是如何相关的。而且，只有具备了对科学的这样一种差别化的理解，从而明确地认识到，每一个科学的论断 xv 都是经验性环境和形而上学环境的压力相互作用的结果，这样，唯心主义对科学的理解与实证主义或唯物主义的理解之间的二分才能得到解决。图 1 是我已经在第一卷和第二卷列出的关于科学连续体的表达图式，在此不惮赘述，以方便读者。

图 1 科学连续体及其要素

形而上学环境
经验环境
一般预设
模型
概念
定义
分类
规则
复杂的与简单的命题
关联命题
方法论假定
观察

作为第二场论战的一部分，我还提出了最后一点，即近来的理论争鸣不仅是化约式的或合并式的(conflationary)，而且从整体上来看，忽视了社会科学论证中最为一般的元素。我将此类元素称为“预设”，并定义为：社会科学家研究人的行动的性质及其如何组合成模式化的安排(arrangements)时所使用的假设。

这些预设性的假设提出了行动与秩序的问题。首先(在此我不

得不将复杂问题简单化,好在这些问题此前已经用相当的篇幅进行了讨论),行动既可以以工具论的、理性化的方式定义,也可以用更关注于非理性的、规范论的或情感因素的方式来定义。前者是唯物主义的路径,后者是唯心主义的,尽管更为整合的、综合的或多维的立场的可能性无疑也是存在的。其次,理论必须也具有秩序的指向。社会的安排是个体讨价还价的结果,还是它们本身呈现为独特的或凸显某种状况的集体的结构?个体主义的路径通常揭示出经验性互动的重要方面,但忽视了此类行动发生时所包含的无形的变量,而此类变量可以使我们知晓行动自身的实质。另一方面,采用集体主义的方式的话,行动本身仍然极其重要,因为关于行动本质的假设将会决定如何对这样的集体秩序进行描述。如果对行动进行唯心主义的理解,集体秩序将会被赋予一种规范论的色彩。这一立场的优势是可以使集体结构与个体的志愿性行动能力清楚地结合起来,因为规范秩序取决于内在的、主观的依归(commitments)。不过,就其自身而言,这一路径夸大了集体对主观关切的反应程度。但是,如果在更广泛的现实主义的旗号之下,行动被假设为工具性的和理性的,那么,集体结构将被描述为完全外在的和物质的,由于动机总是在斤斤计较、讲求实效,因此,只需要以外在的压力为基础,就可以对行动做出预测。主观主义和对动机的关注被漏掉了,秩序因而被以彻底的决定论方式看待。对集体秩序问题的这两种解决方式构成了社会学唯心主义和社会学唯物主义的传统,这两种传统必须与纯粹认识论意义上的唯心主义、唯物主义截然分开。当然,从理论上来说,对集体秩序的更为综合及多维的理解仍然是有可能的。

正是以这些争论为背景,我引入了特定的技术性的论点——乍看上去,它们有误导仅仅阅读本册书的读者之嫌——包括:(1)科学

论证中的“合并”的危险;(2)在最一般的预设层次上多维度思考的重要性;(3)这一预设层次本身的“化约”的危险。通过上文的总结,这些论点现在应该更易于理解。(1)合并论尝试使科学连续体的每一成分首先依赖于某个特定的、区别于其他的立场。因此,“冲突社会学”是合并论的,其他许多赞同“批判社会学”、赞同或反对“功能论社会学”的论点也都如此。(2)在预设的层次——也就是科学推理的最一般和最盘根错节的层次上——我强调多维思考,其理论威力要胜过唯心主义的或唯物主义的思考。批判有助于这两种一维的思考形式,但使其自身渐趋衰弱的弱点已经使它们在理论上不再被接受了。(3)我指出,在假设的层次上,一维的思考经常被某种形式的化约论所掩盖,即将行动的问题化约为秩序问题。社会学唯心主义与社会学唯物主义往往——实际上,几乎从来都是——认为,只有以工具论的或规范论的方式,才能以集体主义的而非个体主义的进路来研究行动。这一简化看上去很吸引人,但却是错误的。行动与秩序的问 xvii 题本身具有相对的自主性,尽管它们又是完全相互依赖的。对行动的规范论的和工具论的理解可以都是集体主义的,也都可以是个体主义的。

在第一卷中我还论述了其他观点。最重要的是,我认为非实证主义的思考不必仅仅是相对主义的,而可以达到其特有的客观性。在第二卷的导论部分,我指出在社会科学讨论中,对经典著作的诠释与再诠释具有相当关键的重要性。在社会科学并未取得共识的领域中,已逝的理论家的著作的“读本”,或者已完成的、先前的理论论断,都是建立一般性取向的有效而基本的——尽管并非唯一的——手段。

出于论争的目的和简洁的要求,以上主张的表述也尽量明快清

晰——在此又勉为其难地进行了缩减——因而在许多读者眼中显得有某些偏向。我希望第二卷中的居间讨论已经表明它们并非如此。在第二卷,通过对涂尔干和马克思的著作进行仔细的研究,我试图表明,预设的“多维性”是一般化的和普适的标准,它带来了某种确定的训练有素的客观性。之所以如此,是因为它提供了一个参照点,由此每一个解释性的和理论性的争论可以得到评判,而且,从真正的黑格尔的意义上来说,在被否定的同时又被包含在内。当然,这一方面的证据,只能通过第二卷中实际的解释和理论论证来建立,在此我不希望重复这些论点。不过,我将尝试着对此前的讨论进行简要的综合评论,总结我对社会学唯心主义与社会学唯物主义中经典性的自相矛盾是如何建立并进一步发展起来的理解。我认为韦伯试图超越这些二分法,但却不幸地又重复了同样的错误,因此,这样的总结很有必要,不仅有助于理解我的一般的理论立场,而且也是理解我对韦伯的独到诠释的一个必要的框架。

这部著作倾全部四卷之篇幅以建立多维的社会学理论。在第二卷中我研究了涂尔干和马克思,首先是为了理解建构这样一个理论所必需的不同要素,其次,领会那些妨碍此类综合性理论真正建立的分析性障碍。马克思与涂尔干都自认为采纳了对社会秩序的集体主义的理解,但是,他们的行动概念的不确定性使得这一社会秩序很难得到定义。马克思采纳了规范性的和志愿性的进路来研究革命与变迁,文化批判是这一进路的关键所在,并提出了理性的主观异化及其和解的意愿是社会生活转型的核心机制。但是,马克思时代的激进主义,尤其是作为一门科学的政治经济学最终引发了马克思作品中影响深远的改变。工具性行动看上去成了适宜任何对资本主义时代的分析的方式。异化,从批判的主观性的来源转变为对其在理论上

xviii

消解的理性化。这样，马克思仅仅以外在的和强制性的术语来构想集体秩序。通过这一转变，社会学唯物主义诞生了，并由此产生了对社会约束的外在维度的持续的敏感性。但是，反志愿主义（antivoluntaristic）*的理论及其所有宿命的意含也藉此产生了。

涂尔干从一开始就致力于避免所谓功利主义的错误，在这一点上他是正确的。他试图将这二者结合起来，即对个体性、志愿主义的认可，及社会秩序与控制的必要性。但是，他的早期著作史就是他的这一意图如何未能成为科学现实的记录。他的困难在于，他以分析的而非具体的方式来构想个体行动者，而且，他有将集体秩序与经验性均衡合并起来的倾向，在对行动的思考之中始终有功利主义思想的残留，正是由于以上这些原因，可以肯定，涂尔干的第一部伟大作品自相矛盾地采纳了工具论行动和外在秩序的理论。当关于资本主义劳动分工的明显的"病理学"消解了涂尔干用以解围的志愿主义，当批评性反应使他认识到实际上是由他一手打造的真正决定论的理论结构时，涂尔干又从这一准马克思主义的冒险中退缩了。接下来，他持续地坚持对秩序的主观化，他又从自己最早的著作中重新发现了文化上相互渗透的团结的个体的概念。他所揭示的宗教生活的真实本质使他得以以更为系统化的、优雅的方式重新阐明了这些洞见，在生命的最后二十年中，他发展出了一套关于社会的理论，这套理论在每一个重要的方面都是马克思理论的镜像。涂尔干以前无古人的敏锐认识到了现代生活的主观的和意志论的面相，他的理解使得他能够解开世俗世界中的宗教的命运之谜。正是以宗教的模型为基

* voluntarism 一词，学界另有"意志论"、"唯意志论"和"意愿论"等译法。本书将其译为"志愿主义"。——译者

础，构筑了社会学唯心主义的巨大成功，但是，同一模型也应为其最大失败负责。宗教热忱必须处理人类灵魂的有限性，但是，还有其他更外在的和物质的对行动的阻碍，同样毫不让步，而社会学唯心主义对这些很难做出解释。

xix　社会学奠基者们有局限性的假设以相当褊狭的方式限定了他们的思考。从某种意义上来看，他们"明白事理"的事实造成的压力将其科学的形式的阻碍统统扫除了。马克思竭力在其明确的科学性著作中保持特别的一致性，尽管并非完全如此，但是在他较为非正式的政治著作(小册子、书信及演讲)中，显示他努力要达到一个更加综合的见解。这些尝试的残余和随意的性质使得它们在理论上仍然很混乱；马克思没有能够将他非正式地认识到的要素"理论化"。涂尔干也被迫认识到，他在科学理论陈述中竭力想要忽视的东西至少仍然是存在的。他承认，"功利主义"存在于现代社会的病理缝隙中。但是，尽管这样的功利主义严重破坏了道德团结，却并没有被真正加以说明，或许偶有涉及，但至少没有被系统地研究过。因为在涂尔干的唯心主义观念之中，物质事实总是个体主义的，其社会学的地位既非社会的，也非集体的。

在那些由主要的社会学传统的奠基人形成的学派中，一维理论的局限性尤其突出可见。在对大师的著作与记忆的致敬、臣服的伪装之下，涂尔干最杰出的门徒试图使他关于社会的宗教理论与其他方面相妥协，包括"物质"事实的显而易见的顽固，包括阶级分层、群体冲突、市场压力以及官僚制国家。最重要的马克思主义者们则固守在另一个方向上。他们对革命志愿的依从，以及对持续的学术批判的敏感性，使得他们要寻求一个将马克思志愿化和主观化的途径。这些修正主义者所进行的尝试非常有趣，每一次都对多维思考的要

素有颇为有力的贡献。不过，每一次都以失败告终，因为只要这尝试是要将更广阔的视野压缩到奠基人的较为狭隘的作品框架中去，就无法避免深刻的理智对立。为了避免这样的冲突，必须要建立坚实的新的起点。

在本卷的论述中，我认为作为理论家的马克斯·韦伯提出了这样的起点。正如之前的两卷中所指出的，在根本上，我讨论的历史维度和编年维度得到了更为一般的分析和理论关注的认可。这样，尽管韦伯是涂尔干的同时代人，我对于多维性问题的先在兴趣使得我将他的作品视作部分是对唯心主义传统的反应，而我在第二卷中将涂尔干视为唯心主义的代表。最后，与古典思想的另外两位奠基人相比，韦伯更难从根本上避免摇摆不定和模棱两可。因此，我也将考察韦伯的这些不足之处，及其所包含的对于后古典主义时代的"范式 xx 修正"的尝试。

在第一卷的前言中，我已经鸣谢了许多人，这些对于本卷及其他卷而言也是必需的。不过，在讨论韦伯的这一卷书的开头，我要特别感谢柯林·洛德（Colin Loader）和斯蒂芬·塞德曼（Steven Seidman）在检查和翻译德语文本时提供的宝贵援助，还要感谢冈瑟·罗斯（Guenther Roth）的赐教，他在本书即将付梓的时刻予以了审读。

第一章　韦伯的早期著作：超越唯心论和唯物论的初探

1　与涂尔干和马克思一样，马克斯·韦伯被认为是现代社会学传统之父。由于这一开创性的地位，韦伯获得了某种殊荣，即被以相互矛盾的方式来“解读”。数十年以来，不同的社会学视角的倡导者们秉持着“前有韦伯，后有社会学”的假定，将韦伯用于正当化自己的具体理论观念。在科学的连续体中，韦伯的思想被化约到每一个不同的点上，每一次努力都尝试着要将他的伟大成就与持有某一特定立场混为一谈。

在连续体的最特殊和具体的一侧，罗伯特·K.默顿用韦伯来正当化他为中程理论的摇旗呐喊。默顿坚持认为，韦伯致力于“严肃地确定界限的问题”，即描绘命题关系，例如，他的新教伦理之发现，仅仅揭示了“宗教皈依与经济行为是如何联系起来的”。[1]“冲突理论家”指向了更广泛的经验性的总结，宣称韦伯的立场的枝节丛生之处，在于他对于非均衡的敏感性。约翰·雷克斯认为，从这一经验性洞鉴出发，浮现出韦伯的行动的工具论进路，以及他对于强制性秩序的理2　解。[2]类似地，拉尔夫·达伦多夫和大卫·洛克伍德也将这一冲突视角，等同于对权力和基质（substratum）——而非价值和上层结构——的预设性的认定；例如，达伦多夫的论点是，“真正的韦伯”视正当性权威为强制而非仅仅是信仰。[3]近来，兰道尔·柯林斯以同样

的方式将韦伯的思想化约，认为正是他对于经验性的冲突的理解使得他丢弃了功能论模型和规范性的行动。[4] 汉斯·泽特伯格专注于这样的经验性观察中的形而上学假设，他宣称，如果韦伯更能认可证实(verification)，并应用建立命题的逻辑，那么，基于他的作品而引发的争论就会避免。[5] 而且，还有人将关键的立场置于模型层。对于莱因哈特·本迪克斯和唐·马丁达尔来说，韦伯是一个出色的反体系的理论家，他对制度和个体的侧重使得他超越了现代功能主义理论的反志愿主义的状况。[6] 最后，韦伯的作品被认为是他的意识形态立场与社会地位的反映。雷蒙·阿隆和沃尔夫岗·J.莫姆森通过参考韦伯的政治信仰，来说明韦伯政治理论的工具论的气质，莫姆森将学术工作与政治追求视为"一枚硬币的两面"。[7] 赫伯特·马尔库塞宣扬不同的意识形态，但其理论逻辑是一样的。他声称，韦伯是一个资产阶级的辩护士："在韦伯关于工业资本主义的分析中，哲学的、社会学－历史的以及政治的动机都在根本上联系在一起。"[8]

以上每一种解释都指向了韦伯社会学中某一重要方面，然而，它们将韦伯的整体性工作化约为其某一部分，这使得它们的论战性意图容易被发现。当然，韦伯的著作为经验研究提供了强有力的例证，而他对冲突的强调本身，毫无疑问也很突出。他与"功能理论"的对立——无论这种对立是如何被当代的"现代主义者"(presentist)的解读所误解——对于他的特定的社会学的形成当然很重要；通过他的理论和经验著作，他深刻的政治依归的力量激荡起了巨浪。不过，对于他的社会学而言，这些层次的依归都并非决定性的。确实，如果每一个宣称的观点都是部分正确的，那么，所有的宣称也必定是部分错误的。但是，如果这些批评模糊了相互竞争的观点的部分有效性，那么，它们也造成了也许是所有错误中最严重的错误：对于韦伯社会

学中最一般和繁复的层次——他对秩序与行动之本质的预设——的相对忽视。如果韦伯的著作具有典范的功能,在其最为一般的主题上,它也是极有影响力的。如果说韦伯被有关宗教与经济的相关关系的经验观察激发出灵感,而他之所以能够看到这种关联,仅仅是因为他所预设的秩序赋予这两者以各自重要的位置。如果韦伯更中意冲突,那么,他要解释这种非均衡,就依赖于更为一般化的参照物。如果韦伯反对确定的模型,那么,他自己关于行动者和制度之取向的性质仍必须加以说明。同样,最后还必须说明的是他的政治关怀。其他一些德国学者,尽管数量并不多,也具有与他一致的意识形态焦点,但是,又有多少人造就了同一类型的社会学呢?

尽管我不会忽视韦伯更为具体的关注的影响,但是,下文中我首要的兴趣是,韦伯的预设立场及其对韦伯社会学之形成的影响。即使在已经认识到其重要性的人当中,对于这一预设层次也有不同的解读。之所以会产生这些相互矛盾的解读,部分原因是对理论逻辑的性质的误解;同时,这些解读又都是纯粹出于论争的目的而造成的。有些分析家坚持认为,必须将韦伯看作是个体主义的,而非集体主义的思想家。阿隆认为,韦伯首先关注的是非理性的行动及意义,因此将他当作存在主义者;[9] 理查德·阿什克拉夫特从更加工具论的立场出发,认为在韦伯对个体间争夺权力的"原子化的"斗争进行描述时,缺少对"结构性的"说明的关注。[10] 在更为集体主义的框架中,韦伯一贯被视为是只关注规范秩序的唯心论者。西格弗里德·兰舍特写了有关韦伯的唯心论架构的历史,加布里埃尔·科尔科论述了韦伯对"精神"(*geist*)的专一的聚焦。[11] 尽管塔尔科特·帕森斯宣称他认为韦伯是一位多维的理论家,但是,他的诠释有一个强烈的倾向,即认为韦伯提供了对秩序的规范论的回答。[12] 不过,在帕森斯

把韦伯与涂尔干联系起来的时候,其他有影响的诠释者又同样强硬地将他与马克思拉到一起。实际上,艾伯特·萨洛蒙指出,韦伯就是"资产阶级的马克思",而约瑟夫·熊彼特认为,"马克斯·韦伯的全部事实及论点都完美地契合于马克思的体系"。[13]乔治·利希瑟姆支持这一集体主义的工具论的解读,将韦伯描述为仅仅是"马克思的追随者"。[14]欧文·蔡特林的视角与此类似,而汉斯·格斯和C.赖特·米尔斯表示,他们看到"在他(韦伯)的学术路程中非常确定的朝向马克思的移动"。[15]最后,韦伯被认为是唯物论与唯心论传统的终极的综合者,是涂尔干与马克思的冲突的最后的裁决者。本迪克斯的著作是此类解读的经典表达,他既沿着帕森斯早先的路线,又较少其暧昧不明。[16]

这些诠释之广泛,令人不可思议,人们往往认为,这是由韦伯最后一部著作的片断性质所造成的。本迪克斯写道:"由于最初作品的未完成的性质,需要对韦伯的……著作进行一番诠释。"[17]但是,在其作品更趋于"完成"的马克思和涂尔干那里,同样可以看到这种相互矛盾的论断。理论家们的解读有其策略性,而任何一位伟大的思想家最终被解读的方式都反映出理论信念的整个范围。尽管同样囿于自身的理论信念,但是,我将尝试以较为客观的方式来解读韦伯,尽可能公正地对待他那些以错综复杂和模棱两可为特征的作品。本迪克斯写到,他的重要的学术传记的目标之一,就是使得韦伯的作品"在主题上较为连贯"[18]。但是,也许恰恰不应当这样做。即使是最心有灵犀的诠释者,也没有能够展现出韦伯社会学的真正出彩之处,而是抻平了他的作品中所在皆是的激烈的张力。尽管这样的解读意在促进当前对经典的学习,但最终不仅没有开阔我们对理论逻辑的了解,反而使之狭隘了。就张力与模棱两可的程度而言,韦伯作品并

4

不亚于社会学本身。他为克服社会思想中经典的自相矛盾而奋斗，而这也是当代社会学必须要做的。

1. 韦伯的综合:历史的和意识形态的背景

德国特定的历史进程构成了韦伯思想的背景，这也成为他早期思想取向之出现的衬托。德国迟至19世纪后期才开始工业化，而它作为民族国家的形成也并不早于这个经济剧烈发展的时期。同样，在文化领域，德国的发展路线也是独特的:它反对“理性化”(rationalizing)法国革命和英国民主制度的价值观念，它扩张了传统的浪漫主义。由于这些方面的发展，德国中产阶级相对而言比较弱。尽管这个阶级与其他国家的自由主义者一样，具有特定的个人主义和民主主义的渴望，却未能成功地推动革命运动。在政治与文化上，他们仍然从属于贵族和国家官僚，在1860年代，俾斯麦在没有任何有力的自由主义者襄助的情况下就统一了德意志。

德国知识界的情形与中产阶级的命运紧密相连。在19世纪的最后十年间，大学教授们一般都认可德意志传统主义的和极为不平等的分层体系，容忍俾斯麦的高压统治，而且，与统治集团一样，对社会民主主义的传播深感畏惧，并同样鄙视新兴的产业秩序中的“粗鄙”和“唯物主义”。[19]在学术生活中的分析性术语中，这一“德意志意识形态”得到了系统的表述。这一点最好的体现莫过于“精神科学”(*Geisteswissenschaft*)一词。这是狄尔泰对穆勒的“道德科学”(moral science)的翻译，但是在德国的脉络中，它具有了特别的意义。它一般被译作“社会科学”(social science)，而其字面意义是“精神科学”(spiritual science)。“科学”(*Wissenschaft*)一词本身带有

某种唯心论的意涵,而盎格鲁－撒克逊意义上的"science"则完全没有这样的含义。文德尔班明智地将其与希腊词"*philosophia*"进行比较,并坚持认为这个希腊词确切表达了"我们德文词'*Wissenschaft*'的含义,而且幸运地包括了远比英文和法文中的'science'更多的内容"。[20]特勒尔奇将这个"精神科学"传统的文化背景描述为与法国、英国实践中的社会原子主义相对立的、"神秘主义－形而上学的"反应。他说,按照德国的概念,"国家与社会并非由个体通过契约与讲求实际的(目的理性的[*zweckrational*])方式建立起来,而是从……民族精神[*Volksgeist*]或宗教审美观念中……解放出来的某种超人格的精神力量"。[21]

考虑到德国自由主义的命运,毫不奇怪,在德国教授们那里,这一理智的浪漫主义,与为德国国家的军事成就提供有力支持结合起来了。从 1860 年代早期在普鲁士议会冲突中的决定性失败开始,德国的自由主义者就表现出对国家的深刻的矛盾态度。尽管他们在国内经济与政治生活中继续支持个体主义的目标,但是,他们配合俾斯麦在国内外的改革与征战,意在增强国家的强权。实际上,这一目标可以看成是德意志"民族自由主义"(national liberalism)在 1880 年代和 1890 年代的首要目标,尽管事实上这一要务的另一面,是从并不充分具有自由主义传统特征的社会关怀中退出。

德国知识界的特殊的自由主义传统和特定的民族性格可以通过所谓的"社会政策协会"(*Verein für Sozialpolitik*)这一政治、学术群体得到独特的体现。这个组织由施穆勒、阿道夫·瓦格纳、布伦塔诺等人在 1872 年建立,事实上形成了经济学的"历史"学派的核心组织,这一学派从有机的(organicist)、反工具论的立场上研究现代经济生活的源起与过程。由于其成员呼吁改革德国资本主义和改善工

人阶级的条件，他们又被称为“讲坛社会主义”(socialist of the chair)。不过，他们也同自由主义者一样，面对国家控制表现得软弱，他们对政治对立的恐惧，导致他们将俾斯麦时期没有民主的国家视为适合担负其改革的载体。[22]我们应当还记得，涂尔干在早年旅居德国时，曾经深受到这些“道德经济学家”们的影响，而且，如果比较涂尔干与韦伯的话，就会注意到，韦伯同样深受这一批人的影响，这一点绝非无足轻重。但是，作为协会较年轻一代的领军人物，韦伯也同涂尔干一样，不喜欢其国家主义的意识形态。韦伯深受协会影响，但却以引人注目的方式退出了协会。这种既合作又批评的双重态度，恰恰代表了韦伯对待作为一个整体的德意志意识形态与德国知识界的态度。

德国自由主义的立场、知识界的意识形态，以及历史学派的具体职责，形成了韦伯学术发展的背景，这既是他获取养分的土壤，又是他反抗的陪衬对象。民族主义自由主义是韦伯的父系遗传，但他从未与之完全契合。他既受到“英国式”的民主化的吸引，也有对德意志民族的精神价值的认同。既同情被压迫者的道德主张，又支持德意志民族的帝国主义扩张。韦伯与桑巴特、滕尼斯一起，成为社会政策协会新一代出色的社会科学家，毫不同情传统主义者对现代性的敌意。但同时，他与同道们更像“顺应者”，而非“现代主义者”，因为他们对待工业社会的态度更多是对不可避免而来到的事物的顺从和接受，而不是出于真正的热情。[23]

韦伯与他的妥协主义者同伴敏锐地感知到了德国社会的危机。他们知道，如果要让工业化和民主制的刺痛消失，要让劳工阶级放弃马克思主义，就必须做出让步。进一步，如果要使德国的都市和产业工人融入德国社会，就必须打败容克们拥戴的农业保守主义

(agrarian conservatism)。在文化的悲观主义和疏离的背景之下,韦伯极力反对普鲁士的三阶级选举权(three-class suffrage)。他正当化了自己对德意志民族的帝国扩张的支持,其理由部分在于,他认为工业大众的福利有赖于活力充沛的资本主义。他对于修正主义的马克思主义者爱德华·伯恩斯坦很友好,并在他早期的研究中致力于表明,德国必须启动根本性的经济与政治变革,包括消除容克阶级。[24]在参与社会政策协会的工作时,韦伯追随的是较为自由主义的布伦塔诺,而非施穆勒。尽管他信奉非经济的背景和工业改革的重要性,但是,他与布伦塔诺一样,对于官僚制的仁慈不如施穆勒那样有信心。他支持英格兰式的工团主义(trade unionism),加入了新教改革者的行列,努力要推动德国中产阶级的政治走向一个更为"社会"的自由主义的方向。[25]

这样,在韦伯的意识形态取向与他的理智的传承之间,具有强烈的内在张力。而对于他的科学发展而言,这些张力被证明作用极大,因为它们推动他努力将看上去不能相容的极端结合在一起——这是无论马克思还是涂尔干都没有想要去做的事情。一方面,韦伯接受了工具性"利益"的现实存在,不仅在于强制性的国家强权,而且在于产生了这种强权的阶级冲突和工业的紧急状态。另一方面,韦伯对精神方面的问题、对"精神"(*Geist*)、对非理性的情感通过外在事件发挥作用等极为敏感。实际上,在他开始严肃的科学工作之前,这种敏感性就已经牢牢地构成了他的理智立场。能够表明这一早期的构成的,莫过于 20 岁的韦伯对于美国浪漫主义一神派者(Romantic Unitarian)威廉·埃勒里·钱宁(William Ellery Channing)的作品的反应。钱宁情趣中"无懈可击的高傲"深深地打动了他,他对此郑重其事。"他从对'人的心灵的无上价值'的观察中所抽出的清晰而

冷静的唯心论是如此新鲜……,即使是那些不认可他看待事物的方式的人……也不会怀疑他的观点是普遍的、是基于精神生活的实际需要的。"[26]但同时,韦伯对于钱宁的"非常轻佻的"和平主义(pacifism)和反军国主义(antimilitarism)又很不耐烦。他相信,这样一种态度会"很容易造成人们思想感情中以下两方面之间的裂缝,即对基督教(*Christianity*)所设定的需求,以及国家与世界的社会秩序造成的后果与条件"。基于这样的立场,韦伯的结论是,钱宁希望用他的精神的关注来减缓世界的压力,而他反战的教条不仅"不切实际",而且事实上"应该受到斥责"。[27]正是这种唯心论与唯物论的高度混合,为韦伯的第一部学术著作奠定了基础。

2. 韦伯的综合:理智背景

从早期马克思或早期涂尔干的意义上来说,是不存在"早期韦伯"的。从韦伯的早期作品中,我们无法找到对于成熟理论的展开而言至关重要的理论立场。当然,他的早期作品是后来的精心提炼的基础,但从来都不是用以限定后期作品的论争参照物。应当说,依年代而论,以 1897—1902 年的休整期为分水岭,韦伯的作品分为从 1889 年至 1897 年,即他精神崩溃之前,以及 1902 年他康复之后两个时期。而且,这两个时期的著作有突出的差异。在早期著作中,韦伯更多地是一位历史学派经济学家和法律史学家,而非社会学家,尽8 管他的研究往往富于洞察力且简明扼要,但概念并不出色,也没有达到一般化。不过,虽然有这样的经验性的和概念性的变动,在他的早期和成熟期的作品之间,没有决定性预设前提的转变。两者都表现出重要的综合的雄心,尽管我们最终会发现,这一雄心处于明显的张

力之中，更具有工具主义倾向。实际上，正是在这一共同的重点的意义上，早期作品引起了人们特殊的兴趣。因为韦伯尚未发展出他自己的概念图式，他试图游离于我们在涂尔干与马克思那里辨别出的传统之外，此时他所使用的要素比后期紧密交织的著作之网中的要更加直白可见。[28]

在早期作品中，韦伯首先利用了传统知识界的理智资源，即唯心主义的浪漫主义（idealist Romanticism）与实力政治（*Realpolitik*）的奇特结合，我称之为德国中产阶级的遗产。从唯心主义那里，韦伯学到了对于主观意图的诠释性的敏感——这一点被后期的马克思弃之脑后了，而且，他还学到了领会历史中的志愿主义的要素。自新教改革以后，诠释学（hermeneutics）在德国被当作《圣经》的一种严密的解释方法而蓬勃发展起来。1829 年，施莱尔马赫将这一方法系统化，将其定义为按照作者的意图去理解而对文本意义的重构。19 世纪稍晚些时候，狄尔泰将这一诠释学的传统转变为历史的方法论（historical methodology），认为通过"*Verstehen*"（理解），历史学家可以捕捉到事实中的个体意义，而不是尝试着将它当作普遍的、如同自然一般的法则的必然阶段来加以说明。[29]从历史记述的这一唯心论传统出发，形成了韦伯对行动中的个体主义要素的偏爱——唯心论者认为，仅当个体受到更高层次的精神和力量的激发时才会产生志愿主义。弗里德里克·迈内克在其早期作品中赞许地描述了这一历史主义传统的起源，而这正是马克思与恩格斯在《德意志意识形态》中调侃过的，即"德意志精神以高亢的热情在个体主义领域中进行的发现之旅"。迈内克指出，这一进路的特点是"哪怕在超个人的群体中也能够感知个体主义"，这一感知揭示出"个体主义、自发性、迫切的自决（self-determination）倾向以及各处可见的权力拓展"。[30]

但是,在韦伯的心智当中,从德国自由主义的这一浪漫主义维度所推演出来的规范论的敏感性,从未与实力政治的传统须臾分离,涂尔干在其后期也是如此。这代表了德国自由主义的另一面。在1848年自由主义失败之后,形成了对于强权在人类历史上的重要性的这种"现实主义的"理解,并在1860年代社会达尔文主义观念出现之后更加有影响。到19世纪的最后十年间,这种自由主义的历史记述的特征已经演变成为对国家及其权力的讴歌,并将其当作自身的目标,当作独特的决定性力量。莫姆森本人,曾经是唯心论的自由主义者,就在其格言中对这一宗旨作了很好的总结:"生活就是工作,工作即是斗争。"[31]他的《罗马公法》使用了权力平衡和政治斗争的术语,来分析罗马从元首制到帝国的演变;他的《罗马史》歌颂恺撒,抨击了罗马元老院里都是"平庸的老实人"。而当这一"现实主义"进路明显的非人道遭到众多批评时,莫姆森仅仅回应说,"政府没有治理能力之时,就不再具有合法性,能够推翻它的人自然也就有了治理的权利。"[32]

不过,对于这一理智的自由主义的双重遗产,韦伯也带来了新的理智的力量,而这是德国知识界的新事物,即马克思主义的经济"现实主义"理论。1895年,在就任弗赖堡大学教授的就职演说上,韦伯宣布,他们这一代人将会给老一代领导人和学者们的实力政治增添一种强大的社会良知并承诺改善工人阶级状况。[33]从较早的时候起,韦伯就认同他的母亲对下等阶级的同情与关注,而这种同情毫无疑问进一步支持他抨击在1878—1890年间生效的反社会主义者的法律。在这期间,德国社会民主党的工人运动在力量和思想的影响力方面都增加了,而到1880年代后半期,马克思与恩格斯的大部分重要作品都已经流传开来了。[34]当韦伯在1888年加入社会政策协会

时,马克思主义已经是一个重要的政治与学术的论题。协会的领军人物施穆勒认为马克思是一个"犹太法典的社会哲学家";认为马克思主义缺少科学的有效性,并努力将其从德国大学中排除马克思主义的行为正当化。[35]韦伯及协会中较为年轻的同道们反对这样的排挤,他们对待马克思的资本主义概念的态度要严肃得多。实际上,当代最重要的研究社会政策协会的历史学家甚至走得更远,认为这些"年轻一代使得资本主义成为他们的科学研究的主要问题,以及当下可用的一个诠释性的图式。"[36]1894年,《资本论》第三卷出版,引发了对马克思主义有关德国的政治经济学的彻底讨论;1895年,随着恩格斯的逝世,以及伯恩斯坦在下一年发表其修正主义的作品,这一讨论进一步加深了。[37]1904年,当韦伯、桑巴特和雅菲担任了《社会科学与社会政策文库》的编辑时,他们共同署名的编者按语说,这一杂志将"以资本主义的革命性观点,处理所有的经济现象和整体的社会生活"。[38]涂尔干也同马克思一样,持有对工人阶级的同情和对社会改良的关注,但是,这一意识形态的承诺,从未像马克思的作品那样以理论术语鲜明地表述出来。

目前尚不能确定,韦伯在完成其早年的学术工作期间,是否已经读到了马克思的作品,尽管他对"马克思主义者"的影响力的相对同情和政治上的支持非常明显。不过,可以肯定的是,对韦伯的早期作品有直接影响的学者们,即使并非马克思主义的立场,也带有某种类似唯物论的立场。整个1880年代,在德国发展出了对过分的唯心论历史记述的某种反动;这一运动最终被称为"*Kulturgeschichte*",这一术语的本意指的是"文明的历史",而在当代的语言中应当等同于"社会史"。[39]可以肯定,韦伯的老师们受到了这一运动的影响。作为他的第一篇博士资格论文(1889)的指导教师,莱文·戈德施米特曾 10

经用国家权力、经济剥削和阶级冲突等术语来写罗马史;韦伯自己证实,第二篇资格论文的指导教师奥古斯特·迈岑(August Meitzen)教会了他以下这一点,即理念和制度必须从它们与物质性的群体利益的关系的角度加以研究。[40]韦伯的早期作品还深受保守的社会主义者卡尔·罗伯图斯的经济史的影响,韦伯认为,卡尔的片面分析即使不完全准确,也是很有启发的。[41]对于韦伯的同时代人来说,这样的唯物论的教导以及更为普遍的马克思主义对韦伯早期作品的影响是确定无疑的。特勒尔奇观察到,马克思"看来是"对韦伯"造成了深远的影响"。鲍姆加登特别提到了1889年的资格论文,指出其中"一个观点毫无疑问是指向马克思的。"[42]

作为对其后期作品的论辩性阅读的一个跳板,韦伯的早期作品被标记为或马克思主义的,或唯心论的,或完全是多维度的。这些评价每一个都是部分正确的,但作为整体,每一个都是错误的。韦伯的意图是要避免任一极端上的困境。在这个意义上,我更赞同特勒尔奇,而非鲍姆加登。马克思主义给韦伯留下了永久的印记,但是,他从未使自己臣服于它。他寻求更加综合的视角,将来自马克思的要素结合了实力政治的政治与法律取向,而且结合了德国唯心论的规范性参照。但是,韦伯能否从这一结合中形成真正的综合,则完全是另一个问题。

3. 理论成就:韦伯早期作品中的多维要素

在其早期作品的一个重要路线中,韦伯断定,资本主义无情的经济条件实际上去除了保持道德管制的机会。以此理解来看,现代的行动确定无疑是指向工具论的,而秩序则趋向外在的和强制的。这

一预设揭示了韦伯对几个制度领域的分析。例如,在论及证券交易所时,他坚持认为,它"不可能是'伦理文化'的单纯的俱乐部",因为它必须在国际的经济环境中运作,这一环境受到严酷的紧急情况的规制,从而创造了"为着国家生存和经济强权而进行的无情的、不可避免的经济斗争"。[43]现代证券交易的内在条件往往造成同样的工具论的压力。因为交易是在市场机制的基础上进行的,任何人只要有钱就可参与;而由此产生的异质的大众破坏了任何以稳定的传统为基础的伦理管制的可能性。[44]韦伯将同样的推理应用于民族国家的建制。在现代资本主义的条件之下,民族文化的命运主要依赖于对国家强权的利用。"在对权力的经济争夺中,没有和平可言",韦伯警告他的国人,并且引用了关键的外在条件来加强他的论点:"人口问题的致命的威胁……这一理由就足以阻止我们……认为除了人与人之间的残酷斗争之外,还可以有其他的方式得到必要的一席之地。"[45]群体之间的关系,以及这一关系中最重要的、不同社会阶级之间的关系,同样适用于这一化约方法。韦伯说,随着资本主义的发展,"发生了一个无比重要的现象:个人关系的支配地位被阶级的非个人的支配代替了。"[46]宗教纽带的伦理秩序不再有任何影响,因为"个人的责任关系"已经消失了。代之而起的是一个阶级对另一个阶级的"客观的仇恨"。[47]

11

韦伯在其1891年对罗马农业史的研究中首次采用了这一工具论的视角,这一研究必须结合他在1896年的论文《古代文明衰退的社会条件》来看。韦伯写到,每一个对罗马的研究都要提出这样的问题,是什么导致了征服的战争,以及为什么会这样?[48]很快他又以外在条件和工具性利益的术语重新提出了这个问题。所指的问题应当是:"哪一个社会阶层和经济利益团体在政治上形成了驱动力?而

且,罗马政治重心的明显转移是由什么样的倾向造成的?”[49] 正如这一问题所显示的,韦伯不仅有关于强制性国家的概念,而且分析了对其构成影响的经济上的急切需求。他的立场是,罗马的征服政治不仅是国家的政治－强权的立场的延伸,同时还代表了罗马殖民征服的持续扩张和对被征服地区的资本主义的开发。他的结论是,“或许从未有任何国家要务如同政治统治(*Herrschaft*)一样,对货币有这样直接的价值。”[50]

这样,罗马的扩张就部分地带有工具性的政治目标。罗马社会 12 一度以平民与其他群体争夺公共地开发权的激烈斗争出名。以此来看,殖民化必须被视为“罗马掌权者处理社会问题的一种手段”,如同处理“革命性骚动”的方式。[51] 但同时,韦伯坚持更纯粹的经济压力的重要性。尽管他提及了“富有阶级的小阶层”的奢侈品需求,但他强调罗马扩张的秘密煽动者的更为“马克思主义的”要素:对奴隶劳动的极大依赖。他说,在古典时期,奴隶因其效率而至关重要,古代文明年复一年的战争使得奴隶劳动比自由劳动者的劳动便宜。[52] 但是,从长期来看,正是对奴隶制的依赖导致了严重的无效率,因为奴隶的再生产无法赶上经济扩展的速度。因此,一旦古代文明的整个区域被征服了,罗马经济就面临着马克思所说的“劳动力紧缺”,即劳动力再生产的危机。而这一危机完全无路可逃。[53] 正是这一危机,产生了“基本社会结构的转变”,即欧洲人所理解的罗马帝国的衰退。由于经济与政治的基础被削弱了,“西欧的理智生活也陷入了长期的黑暗”。[54]

在韦伯对普鲁士农业劳动的问题的处理中,我们可以看到相同的基层－上层建筑的逻辑,以及相同的理解,即资本主义的历史分析预设了工具论。这是他在早期作品中所研究的另一个主要的社会结

构性的现象，为此，从 1892 到 1894 年，他先后发表了四个不同的研究成果。[55]由于最初是为社会政策协会工作，韦伯的任务是要发现，在易北河以东地区，为什么德国人会逐渐地被外国劳工所代替。与其他从事这一研究课题的同事形成鲜明对比的是，韦伯将其分析的焦点从个体的决策和个性，转向了对个体起着规范作用的集体压力。在关键的方面，这一秩序外在于个体并对个体加以条件限制，这种秩序假设了工具性的行动。韦伯关注的是“可以从东部大地产的劳动组织的社会结构中体察到的基本变化”。他将此与具体世界的变化相比较，与“固体的分子的骚动”相比较，因为它们“缓慢但不可阻挡”，而且“隐蔽在目光之外”。[56]

韦伯再次将工具论的取向应用于国家与经济的相对自主的领域。他写道，普鲁士庄园不仅是经济单元，而且是地方性的政治“支配中心”。[57]但是，韦伯坚持认为，成功的政治支配与庄园自身的经济成功相伴相生。有利可图的庄园为普鲁士的政治支配提供了“物质 13 基础”；实际上，正是普鲁士人的财富使得他们成为更诚实可信的、下层阶级的利益的管理者。[58]对这一稳定局面及信任关系的挑战，产生于农产品的世界市场的剧烈转变。韦伯写道，普鲁士统治阶级“受到交换关系的强制，而这（关系）……是超出他们的控制的”。[59]结果是农业关系的“不可避免的改变”，这一改变造成了经济生活的理性化：“这一必要性出现于按照做生意的方式资本与劳场管理的费用的增加，这是传统的东部地主们所不知道的方式”。[60]这一新的经济要求反过来造成了另一些外部条件的变化。出现了“农场管理的再组织化”和“劳动关系的替代物”。[61]每一经营实体的反应当然会有些不同，但差异只是类似的强制性条件的结果：“根据土壤和气候条件的不同，这些经营的必然结果也有差异”。[62]在每一种情况下，经济理性

化破坏了所有者与劳动者之间的父权制的信任。工资体系替代了实物支付和分成支付。与永久性的德国劳动力相比,移民劳工在经济上"更有效率"。这首先是因为他们更适应季节性劳动,其次因为他们能够忍受更差的食物,而这是地主们节约开支的手段。[63]

从移民的视角来看,迁移的"首要原因"是他们在德国可以得到较高质量的工资。[64]对于新老工人来说,这一新的局面就是一种"无产阶级化"。[65]在较早和较传统的情况下,主人－雇工(master-worker)之间的关系是一种相互的信任,或者至少是相互的利益关系,即"*Herrschaftsverhaeltnis*"或"*Interressengemeinschaft*"。而现在仅仅是非人格化的阶级统治即"*Klassenherrschaft*"。[66]在这些"生活的物质条件"之下,农业劳动者变成了无产阶级,但是,他们是否会成为成功的或激进的无产阶级,则是另一个问题。韦伯提出了一个马克思主义的问题:这一客观的阶级是否会变成一个自为的阶级?

> 结果会怎样呢?斗争会以类似工业中的斗争的方式发展起来吗?是否会有这样的可能性,即通过一段时间,工人组织将创造出一种农业劳动贵族,如同英格兰的情况一样,相应地,彻底的无产阶级化造成了一个由最高水平的劳动者所组成的运动?[67]

对于这个问题,他给出了消极的答案。如同马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》中所刻画的农民一样,庄园劳动者走向了一种孤立的生存。他们"被远远地驱离了土地",陷入"利益的斗争",而他们"缺少抵抗的手段"。[68]从这一物质的不足又会引出一定的意识。韦伯的结论是,"农业无产者只能以一种反对个别主人的孤立的方式发展出一种反对地主的阶级意识"。[69]

14

这些讨论当然显示出韦伯的早期作品中马克思主义的工具论传统、社会达尔文主义和实力政治的影响。韦伯对现代社会的反规范的描述可以看作是一种即使相对而言发展不充分但仍是自足的社会理论。但是,实际上,他并不以让它孑然独立而满足。我们看到,他对其他种类的理智影响保持开放,在他的早期作品中,他的“现实”分析参考了更为“理念的”成分。显然,资本主义秩序受到道德承诺的强大影响。实际上,韦伯从马克思转向了涂尔干,尽管在这样做的时候,他暗示了将秩序连接起来(interlink)的意图,而这是涂尔干绝对不许可的。例如,在韦伯对证券交易所的讨论中,他坚持认为,投机者的“判断”是一个独立的变量,而不能化约为市场约束。[70]汉堡交易所的成员实际上服从于严格的声望规范,而这是由传统有效地维持的。[71]韦伯相信,无论经济压力如何,这样的传统都可以被保存,如果投机者群体的组织性指标是被用来创造更多的同质性和私密性的话。[72]同样至关重要的保留也在讨论纯粹工具性的国家权力理论时表示出来了。在1892年对普鲁士农业的研究中,韦伯坚持认为,无论是否握有权力,仅仅通过所建立的“习俗”,老的贵族阶级就可以继续对政府施加压力。[73]在较早的罗马农业史的研究中,韦伯认为国家的法律规范具有独立的重要性。对于农业关系的发展来说,罗马宪法和市民法有确定的“实际意义”。[74]

最后,韦伯论证了策略性的观点,即使是阶级关系本身,也不能被认为完全与道德及伦理的考量区分了开来;而在他的早期作品的其他观点中,群体秩序代表了资本主义的纯粹的工具性。由此,自愿的意志和内在的承诺,变成了阶级分析的批判性因素。阶级需要“精神性的资本”(spiritual capital),而不仅仅是经济资源。[75]他们需要“政治理智”,而这只有通过“政治教育”的经验才能获得。[76]状态

(moods)对于阶级行动,就像对利益一样,是很基本的。阶级既有可能是倦怠的、非政治的,也有可能是活力充沛又坚定的。这样,一个客观力量处于衰退之中的支配阶级,仍然有可能保持政治领导力和高度的活动性,而一个经济上升的阶级也会缺少去夺取政治权力的政治上的成熟。[77]

韦伯也将这些重要的工具论的资格限定插入到了对统治阶级和15 支配阶级的分析中去。维持普鲁士人的统治的,不仅仅是经济的基础,而且还有对统治"传统"的习惯化。[78]类似地,容克们将农业生产理性化了,不仅仅是由于世界市场的外部压力,而且因为他们"对于生活标准的特殊的热望",使得他们与上升中的德国中产阶级竞争威望与收入。[79]

以类似的理论风格,韦伯坚持认为,较下等阶级的农业劳动者不仅仅因为功利性原因而服从普鲁士的支配。这一关系有显著的"心理支持",特别是劳动者的"无动于衷的放弃"。[80]而且,一旦发生经济的理性化,也会受到规范秩序中的重要元素的支持:随着农业经济而来的迁移是自愿的,而非强制的。韦伯写道,对于无产阶级化的劳动者而言,"无家可归与自由是一回事"。[81]换言之,无产阶级化也被视为受到内在力量的驱动,而当他描述这一驱动时,唯心论传统对他的影响也就非常显著了。在农业劳动者的迁移中,他发现了"对遥远的土地的阴郁的、半知觉的冲动[*Drang*]",而这一冲动之中"隐藏着原始的唯心论"。[82]这种对自由的期望显然是非理性的,是一种"巫术"的形态。[83]而即使在经济理性发展的时候,非理性仍然保持其重要性。阶级行为中仍然可以看到无效率的甚至是非经济的要素。

这样的基本运动是不能计算的。这是强大的、纯心理巫术的"自

> 由”之体现。部分地来说，这是宏伟的幻想，但如人所知，人，以及农场劳动者，并不是“仅靠面包”就可以生存的。我们从农场工人的挣扎中，看到“面包与黄油的问题”仅为次要。这件事[亦即迁移]最重要的是搭建人自身的命运的机会。[84]

预设了这样的理念性参照的可能性之后，韦伯发现了证实自己看法的经验事实。统计显示，移民并不一定来自生活水平较低的地区，而他们经常前往其客观地位不太能得到保障的地区。韦伯的看法是，“农业劳动者”“放弃了往往较有利、较安全的位置，而寻求个体的解脱。”[85]他们这样做的原因，是“决定性的心理因素”，而“并没怎么意识到更有效的行事方式”。这些心理愿望使得他们受到货币工资的吸引，后者是他所需要的自由的一种象征。“中世纪的农夫将货币地租视为自身个人自由的最重要的标志，对于今天的工人而言，货币工资也具有同样的意义”。[86]

在另一个明显更为唯物论的分析中，韦伯断定，“对劳动者的主观看法的观点”具有关键的理论重要性。[87]他坚持认为，“人们的心理需求的变化”，“几乎要比对生活的物质状况的重组更激烈”。因为两种秩序都有显著的集体力量，“忽视它们”显然“在科学的意义上是不正确的”。秩序不能以纯粹工具论的方式来理解；的确，对于现代工人来说，“超越[他的]条件的上升的可能性”至关重要。韦伯写道，“其他所有的事物”，“仅仅”是“达到这一目的[*Zweck*]的手段”。各种条件并不是唯一的决定因素，而是与个体意愿处于一定的紧张关系之中，而且，手段必须被理解为受意愿性目的的协调，而不仅仅是由条件所决定。手段指的是条件，而目的则指的是规范性秩序中的发展。韦伯断定，个体对自由的追寻，是“现代社会的一个特征，是一

个普遍性特征的心理发展的产物”。只有当分析家预设了这一文化的而非物质的要素时，才能够理解到这样一个关键的经验事实：现代工人“品尝到了**自由**的滋味，在对这一目的的热望中，他就越发倾向于牺牲物质的福利”。[88]

由此可以得出的结论是，在对古罗马的农业资本主义的分析中，韦伯发现了同样的经验事实。他声称，以奴隶为基础的农业的严重的无效率并非纯粹由经济的考量造成。在奴隶劳动力的再生产中确实存在着危机，但这一危机的发生是由于罗马的“习俗”禁止男性的奴隶劳工建立一夫一妻的婚配关系。[89]这是因为，奴隶“命里应该住在棚屋里”，他们没有足够多的孩子来实现自己的再生产，这些事实之间的联系是心理的：“只有在家庭中才会人丁兴旺。”确实，在罗马之后的加罗林时代，非自由的劳动力继续被雇用，但是，这一后来的封建经济并没有遭遇到再生产的危机；恰恰相反，它代表着现代经济生活的早期开端。其原因必定可以在规范论的，而非工具论的事实中找到；加罗林时代的奴隶能够保有自己的屋舍，过上正常的家庭生活。[90]他们之所以能这样做的原因在于道德规范的改变。韦伯写道，占优势的基督徒“以严格的道德保障环伺着自己的家庭生活”。[91]

4. 结论：理论欠发展和社会学的模棱两可

在其早期作品中，韦伯与单维度的社会学思想传统发生了特别显著的决裂，以黑格尔的语言来说，这甚至可以被称为“世界－历史性的”分裂。不过，我必须强调的是，这一分裂还仅仅只是“启动”而 17 已。如果没有认识到他的多维度的意图，我们就无法解读他的早期作品，然而，如果没有看到这一意图仍未充分发展，同样无法进行解

读。韦伯仍然坚持不懈地进行模棱两可的分析。如果他意识到物质秩序和规范秩序应当相互关联，这一意识就既会不时被放在心上，又会不时飘出。一方面，罗马农业是由奴隶制条件下的工具性的算计和阶级斗争所推动的，而奴隶制本身是由于非自由劳动力的便宜所造成的物质事实；另一方面，罗马的经济冲突是“不确定的”，奴隶制是一个心理的条件，有赖于起源尚未得到解释的道德规制。普鲁士农业受到强制的和不可中止的市场力量的破坏，由此产生的较低的工资是将工人从其土地上驱逐出去的主要力量；然而，习俗、价值和身份的考虑总会导致容克们将农业理性化，而工资实际上次于自由的理念，成为工人迁移的第二个原因。证券交易所是非伦理的，因为它是根据市场考虑来运行的；如果政治组织具有道德目的，那么，交易所将处于被控制的状态。民族间以达尔文主义的方式、为着经济生活而相互斗争，并由以物质为权力基础的阶级所领导；民族为着文化目标而战斗，政治权力的物质基础的重要性要次于文化的自我意识。阶级冲突是工具性的，全无宗教希望或伦理控制可言；阶级冲突有赖于心理的和文化的支持，这是精神的，而不仅仅是物质关注的结果。

在理论逻辑而非实际历史意义上，将早期韦伯视为笨拙地将强大的规范力量与灵验的利益追求结合在一起的“涂尔干式的修正主义者”，以及深知其存在的黑暗面并心怀愧疚的社会学唯心论者，倒不是完全不合适的。[92]然而，将韦伯与马克思主义的修正主义相比拟应当是更恰当的，因为我们可以在韦伯的早期作品中看到一位理论家努力要逃离马克思主义的困境的显著标志。尽管与马克思主义的众多修正者相比，韦伯在多维度的方面更加自觉，而且，尽管他当然对马克思谈不上什么忠诚可言，但他早期的作品确实更系统地发展

了物质的,而非理念的秩序。为了逃脱德国唯心论传统的遗产,韦伯热切地接受了工具论类型的理论——无论是其现实政治的形式,还是马克思主义的形式。他明显是发现了,这些模式发展得更加充分,也更好用,因此这些模式占据了他的主要的理论关注。理念的环节确实出现在其作品中,但通常被覆盖在非决定论的纱幕之下——正如马克思的修正者的作品一样——无论就其结构,还是就其与工具论秩序的关系而言。有时,韦伯将主观秩序描绘为工具性变革的反 18 映:随着农业理性化而来的对自由的急切心理,并在此后假设了某种独立的角色。与此相对的是,有时候秩序从时间上看完全是相并列的:奴隶制*同时*构成了再生产的主观与客观的障碍。在其他时候,主观秩序领先于工具性的变革,而且实际上更加重要:对自由的热望是普遍性格在长期心理发展中的一个部分。最后,当韦伯以最直接的方式引出主观性的时候,他的分析看上去最少具有系统的和决定论的形式。自由和个体性的驱动实际上是不可分析的,是不能被计算的基本运动,是原初的、半知觉的冲动,是强大的巫术的神秘结果。

特别是,韦伯反叛了德国唯心论的意识形态及其预设,他从工具论的立场对这一传统进行了修订。但是,他并没有肯定某种排他的唯物论,因为他对他要推翻的同一传统的某些强大要素保持认可。他对规范性要素的不确定态度揭示出,他对于这种有意的和解颇不自在,因为这种不确定是理论焦虑的产物,即两种秩序以分析的方式相互威胁,指定某一个将会使强调另一个变得困难。但是,具有嘲讽意味的是,正是韦伯对于主观事实非常不确定的处理强化了他对于唯心论传统的持续效忠,因为正是德国——而非其他任何地方——的唯心论之中,规范被视为对个体意愿之自由的神秘确认。

对韦伯早期作品所做的诠释要么是否定他的多维的意图,要么

是确认他有足够的能力将这一意图变为现实。关于韦伯对证券交易所的分析，本迪克斯似乎认为这是为道德动力之终极力量的“最后的”论辩；他的更一般的主张是，韦伯的早期考察毫无疑义是多维的，表明“经济行动是不能与理念相分离的，人们正是在理念的指引下追寻其经济利益，而且，这些理念必须从他们自身的说法出发来加以理解。”[93]而莫姆森将早期韦伯描绘为一个马基雅维里主义的工具论者，既不考虑伦理控制，也不考虑对自由的期望。[94]迪布尔将早期著作当作仅仅是对德国的唯心论的反抗，其意图与此类似。[95]而略维特也将早期韦伯与马克思等量齐观，指的是他关注生产力与生产关系之间的关联。[96]帕森斯有相同的意见，不过他认为韦伯的早期著作并不是理论上一以贯之的，而仅仅是“以相当确定的唯物论为基础的、互不关联的历史研究”。[97]米兹曼从另一个方向上采纳了这个单一维度的论点。他相信，心理的变化“是韦伯早期著作的关键性的统一主题”，对韦伯来说，“引起这一变化的关键力量并非如马克思所说的那样，是生产力的发展，而是统治者与被统治者的心理动机”。[98]但是，所有这些诠释，无论它们多么具有启发意义，都有争讼的意图：它们被利用来对韦伯较后期的，也更重要的作品做理性化分析。对于莫姆森来说，韦伯的早期作品提供了韦伯的典型的德意志现实政治的文本证据；对于特勒尔奇来说，这些作品提供的证据则是关于韦伯相对于德国传统的非典型性方面的。迪布与帕森斯使用了早期的“唯物论”以与后期的“规范论的”重点形成鲜明对比；米兹曼强调了早期的“唯心论”，以便为韦伯后来转向愤世和绝望提供参照。在本迪克斯看来，早期著作为韦伯打下了坚实的基础，使得其理论结构具有了完美的一致性从而具有强大的解释力。

19

行文至此，我尽量避免卷入这些争讼不止的目标中去。看来，韦

伯的早期著作显示出，面对涂尔干和马克思所推动的传统，他保持着开放的心态。当然，马克思在其早期作品中显示出纯粹的规范论的视角；而涂尔干的早期著作则较为模棱两可，无论他指向哪一方向，都设定了“或此或彼”两分的路线。成熟时期的涂尔干在预设性的术语中采纳了片面的规范论路径，尽管他以经验的和意识形态的方式，与浪漫主义和唯心主义截然分开。后期的马克思就如同一位一以贯之的工具论者。就韦伯来说，他比涂尔干或马克思都要走得远，无论是相对于他们的早期还是后期作品都是这样。实际上，韦伯正是从这两种传统止步的地方开始的——对于那些模棱两可的修正者保持着清醒的自我意识。韦伯对这两个独立进程持强烈的保留态度，而愿意将这两者拉到一起。在早期作品中，他的努力失败了，部分是由于他的意图没有完全决定下来，部分是由于他的理论逻辑尚未充分发展。为了以确实是综合的而非简单捏合的方式实现这一调和，韦伯得要在理论上更为明晰。他必须以直接的方式表达出他的多维性的雄心，而且，他必须发展出一个预设框架，使得他的理智的灵感和经验的洞察力能够更成功地表达出来。

第二章　后期著作与韦伯的多维社会理论

除了在第一章所指出的令人困惑的理论混乱之外，对韦伯作品 20 的诠释还受到一个问题的困扰，这个问题产生于诠释的"策略"，而非理论逻辑的问题。大多数主要的解读中所存在的片面性还算正当，即从韦伯卷帙浩繁的作品中抽出一两个片断，以此作为他整体作品的代表。不必说，这些片断或部分就是那些最能支持某种诠释的内容。而且，通过重建韦伯所出版的作品编年史，以便使被挑选出来的部分显得是其作品最终的和最具启发性的部分，往往可以使这样的策略合法化。

1920 年，已届五十五岁的韦伯去世。没过多久，根据诠释时的预设概念来"重建"其文集的过程就已经开始了。1927 年，兰舍特在其《社会学批判》中论证说，元方法论的原则使得韦伯的宗教社会学的比较研究与《经济与社会》产生了分裂，在他看来，宗教社会学的比较研究是对"历史个体"的唯心主义的持续追寻，而更具社会和政治意义的作品《经济与社会》，则致力于更加唯物主义的对因果关系的追究。[1]三年之后，弗莱耶得出了同样的论点。[2]这种对基于分析的形式原则的内在二分法的德国式诠释是更具实际性的对韦伯作品的划分的先声，后者是帕森斯在其 1937 年的作品《社会行动的结构》中建立起来的，是英语世界中最有影响的早期的诠释。[3]尽管帕森斯公开

宣称韦伯是一个综合的理论家,而且事实上提供了支持这一主张的某些证据,但是他的注意力几乎全部都放在了韦伯的宗教社会学上。21 帕森斯几乎没有提到《经济与社会》中的历史社会学与政治社会学,而且,正因这一缺憾,他能够将韦伯视为主要是一位规范论的理论家。帕森斯的非公开的信息是,读者必须选择不一样的韦伯,对他的整体作品做一全面均等的诠释是不可能的。几乎四分之一个世纪之后,出现了一个内容更丰富的对韦伯的分析,即本迪克斯的《思想肖像》,但是,本迪克斯也侧重于韦伯作品中的某一部分。他认为,《经济与社会》关于支配社会学的部分代表了韦伯"最具原创性"的贡献,而且,他试图列举一个编年式的基本解释,来捍卫自己的主张,这是帕森斯没有提供的。[4]本迪克斯将宗教社会学定位为韦伯的中期作品(约 1905—1917 年间),声称《经济与社会》是韦伯在临去世之前的最后一段日子里的作品。[5]阿伯拉莫夫斯基的《马克斯·韦伯的历史观》是 1960 年代最重要的分析性的作品,他沿着本迪克斯的思路,认为《经济与社会》是韦伯全集中的"主干",是他的"首要的社会学作品"。[6]

但是,如果说帕森斯忽视了韦伯的关于支配的历史社会学是一个失误的话,本迪克斯将其赋予首要的地位就应受到责备了。实际上,他的按时间顺序的解释起到了相反的作用,因为根据近来的历史研究,发现本迪克斯将作品的出版与实际的撰写日期弄混了。[7]尽管《经济与社会》直到韦伯逝世后才出版,但是,其主要部分实际上已经在 1911—1913 年间完成了;因此,虽然韦伯世界宗教的比较研究是在他生前出版的,却不能被认为反映了韦伯的"早期"思想成果。但是,虽然这一著作目录的研究对本迪克斯的历史性的解释提出了异议,但仅此本身并不能质疑其理论解读。不过,作为反驳的证据,这

正是纳尔逊、滕布鲁克和施路赫特等人努力要做到的，他们都利用更加准确的著作编年，将理论强调的重点转移到对帕森斯早期诠释的合理化。例如，在较早期著作的基础上，滕布鲁克声称《经济与社会》"几乎看不到他[韦伯]社会学的深层发展"。[8]由于宗教的比较研究是较晚期、而且是凭个人意志来完成的(《经济与社会》是应邀写成的)，因此，更准确地代表了韦伯最高的理论水平。[9]

此类历史和著作目录的论证使得对韦伯的诠释比较善机巧和有策略性，而较少理论性，因为真正基本的紧要问题并没有得到明确的处理。实际上，所有这些诠释者们都在进行实质性的、富于启发意义的理论争论。但是，这些分析性的贡献，部分地被他们对韦伯文集的某一部分的选择性强调冲淡了，他们引用纯粹历史性的因素以表明这种选择是正当的，同样部分地起到了冲淡其贡献的作用。下文我将考量韦伯全部后期著作，无论是宗教的还是政治的内容，都不会加以特别重视。实际上，我将表明，这些部分的内容是相互渗透的，而韦伯后期作品的关键问题必须要从分析性的论题来看待，而不是引证任何特殊的经验性的指称对象。我相信，年代学的问题对于分析性的问题来说并无特殊的重要性，后者才是我们当前关注的焦点。我们并未发现，在"早期的"即19世纪的作品中所反映出来的韦伯与"后期"即20世纪的作品中的韦伯之间存在对立，同样，我们也未在后期作品年表中发现有理论上的阶段性。 22

尽管在精神疾患的恢复初期，韦伯研究的是宗教社会学，但是，在1909年，即《新教伦理与资本主义精神》(以下简称为《新教伦理》)发表之后四年，他就出版了其有关古代文明的政治与经济研究，几乎完全避免了比较性的宗教问题的讨论。[10]次年，他针对围绕着《新教伦理》的批评做出了最后的答复，1911年起，他用了三年时间致力于

写作《经济与社会》中政治和历史的部分。此间的最后一年,他已经开始勾勒那篇英文名为"世界诸宗教的拒世及其方向"的论文的初稿,其后四年中,他的比较宗教的单篇研究陆续问世。但是,即使在他集中于宗教研究的这个最后阶段中,韦伯仍旧在写作政治和经济方面的论文。1918 年,他在维也纳大学的讲座中教授社会主义和国家方面的内容。而后来集结成《经济通史》的讲座则在 1919 年讲授,同年,关于中国宗教研究的论著的修订版出版。1920 年,韦伯为《新教伦理》增加了新的脚注,重新投入到有关历史理性主义的论文之中,形成了著名的比较宗教研究系列的"作者导言"。

换言之,从著述史的回顾来看,韦伯著作中政治与宗教的方面是相互交织在一起的。而这样的观点的最好的证据来自韦伯自己。1915 年,韦伯再明确不过地说道,比较宗教研究是要"与《经济与社会》同时问世,并将诠释和补充《经济与社会》有关宗教的章节,但后者也会相应地成为对前者的诠释。"[11] 这样,要诠释韦伯后期作品的意义,就不能在历史和著作目录的基础上进行。如果不是以理论术语来阐释的话,必定就什么都不是。作为分析的开始,我们必须回到秩序与行动的问题上,回到韦伯早期作品的理论遗产上。

1. 行动与秩序的综合进路

涂尔干最重要的早期作品以某种含糊的方式包括了工具论和规范论的要素,但是,在他的后期作品中,为了其社会生活的规范论理论,他舍弃了这一综合进路的潜力。与此类似,马克思也弃早期的倾向而发展出成熟的理论,而且同样是片面的。韦伯与他们形成对比,坚持早期作品中的多维要素,而且从批判的角度对其有所提升。经

23

过了由于精神疾患导致的休整期之后，韦伯更好地表达了在唯心论和唯物论——这是他已经挣脱了的传统——之外的选择。这一进展特别清楚地表现在他与德国唯心主义的关系上：现在，他能够以更加系统和明确的方式来描述规范性秩序了。基于这种规范论的重构，并利用了他在对工具论秩序的理解中的重要革新，韦伯在其后期作品中达到了社会学理论的首次真正的综合，在这一多维分析中，他从根本上重构了唯心论和唯物论的理论，而非仅仅是"拿来就用"。[12]

通常人们认为，韦伯对完全非经验的、抽象的理论讨论表示轻蔑，而这对于我们理解他的社会学的一般化思考的作用并非不相干，因为正是在他的后期作品中，他开始了这种抽象的和一般的论证。1902 至 1905 年间，韦伯发表了一系列著作，详细讨论他的两位最杰出的前辈——历史学派经济学家罗雪尔与克尼斯的"逻辑问题"。他指出了当时对于经验世界本身的性质的理论冲突，从而以最一般化的术语来说明自己的探究的合理之处。他断定，"就构成任何作为考察对象的事物的观点而言"，"重大的转变"已经发生了，他相信，这些"新'观点'""要求对迄今为止在这一学科中占优势的科学研究的逻辑进行修正"。[13]而这正是他现在要进行的修正工作，不仅仅是重新致力于一般方法论问题的工作，而且是重新考虑社会学理论的最基本的预设，他将此当作首要的焦点。

在成熟期的最早的论文中，韦伯有效地超越了早期作品的犹豫不决的二分法。行动，不再是在某一时间点上的"现实的"行动，而在另一时间点是心理的或文化的，他在一般分类的意义上将这三种类型当作同时存在的参照点包括在内。行动指涉着"'外在的'约束"、心理的"后果"和文化的"目的"[*Zwecke*]，但是不能仅仅以其中任何一种来定义。[14]这样，唯心论和唯物论以分析的，而非具体的状态存

在于韦伯的作品中:经验行动既可以用分析性参照物来定义,也可以以时间中的同样的经验环节来定义。基于这种更加老练的理论基础,韦伯放弃了早期作品中的未重构的唯心论要素,即行动的志愿主义的面向有赖于人的动机的不可言说。确实,自由依赖于行动者对24 外部条件的相对自主性。但是,韦伯现在主张,"自由意志"并不能等同于"不可计算"或"非理性"本身。[15]当个人的目标在感情和条件之外、并相对于此二者而形成时,就获得了某种控制,而这是自由的行动赖以存在的基础。韦伯写道,"行动者的'决定'是更加'自由'而非相反",取决于这一决定"在更为广泛的意义上,基于他自身的'深思熟虑',这既不受'外在的'约束干扰,也不受不可抗拒的'情感'的影响"。[16]这一类有效行动不仅仅是由行动者对无所不至的规范性秩序的参照而得来的。正是"与生活的确定的终极'价值'及其'意义'之间持续的、内在的关系"使得意愿和意图产生了:"'价值'和'意义'……被锲入了目标[*Zwecke*],从而被称为理性的 - 目的论的行动。"[17]

计算的这一工具论的要素必须被当作是人的行动的一部分。韦伯写道,"每一军事命令,每一刑法,以及实际上我们在与其他人的谈话中做出的每一次评议","都取决于这一命令、法律或具体的言说所意图要侍服的目的的充足的可计算性"。[18]另一方面,主观性的和非目的的"终极"考量贯穿了每一次计算过程。由于参考了终极价值,"行动者在选择[其]手段时更为'确定'"。[19]这样,意愿行动就要涉及对手段和目的的参照,[20]通过这一预设立场,韦伯得出了意识形态的观点。那种浪漫主义的、保守的纯粹人格概念,即不受约束的自由的奔放的核心,并不正确;"人格"必须以启蒙运动的、具有文化意义但仍具有实质理性的行动的理想的术语来说明。[21]

在重构了社会行动的本质的基础上，韦伯在第一部成熟作品之中建立了对集体秩序的坚定的多维度的理解。他旋即抛弃了这样一个唯心主义的见解，即“民族精神”[*Volksgeist*]，这个形而上的要素，是所有行动单纯地“发散”出来的基础。[22]恰恰相反，每一个行动都要面对物质秩序，这是与外部性、“手段”及争夺相关联的秩序。他主张，“我们最唯心的需求的满足”，“在任何地方都面临着必要的外在手段在数量上的限制和质量上的不足，因此，满足需求需要有计划的供给和工作，与自然、与人类的联合作斗争。”[23]正如工具论的维度伴随着每一更唯心主义的动机一样，物质秩序充斥在规范性约束的每一维度上。韦伯相信，“社会关系、制度和受到‘物质利益’支配的群体的间接影响”，“（往往是不自觉地）延伸到文化的所有领域，绝无例外，甚至进入到最精微的审美的与宗教的情感之中。”[24]

但是，韦伯同样坚决地弃绝了“相信经济为‘现实’的‘因素’，是唯一‘真实’的因素，而且‘归根到底是’放之四海而皆准的因素”的“唯物史观”。[25]秩序是多维的。理论必须区分“经济现象”、“与经济有关的现象”和“受经济制约的现象”，前者是行动直接指向有意识的经济目的，次者本身是非经济的，但对经济生活有间接的重要性，第三种现象没有什么经济效果，但在其形成中或多或少受到经济因素的影响。[26]这样，没有直接经济地位的历史事件就很难说是不重要的“偶发事件”，也不能被当作剩余范畴弃之一旁。[27]毋宁说，这些事件必须与秩序相联系，而秩序自身就有其明确的重要性。因为每一社会科学的“超越性的预设”是“我们是**文化的存在**，既有天赐的能力，也有意愿对这世界持有一种深思熟虑的态度，并赋予它以重要性”，人的行动必须既要“从他[行动]的价值立场”来判断，也要从他的外在条件的视角来判断。[28]由于价值使得行动者赋予其行动以“重要

25

性”,理论就必须以“具有(积极的或消极的)意义”来研究行动,“政治的、宗教的、气候的,以及无数其他的非经济的决定因素”,“根据经济史的解释来看是‘偶发的’”,但与相对独立的集体性安排相比,“实际上有其自身规律”。[29]正如韦伯在其后期作品中所说的那样,社会秩序的“个体领域”有其“内在的规律性的自主性”。[30]这一非经济领域的非工具论的法则确定了行动者的“文化**利益**”,如同物质利益一样,会成为行动的确实的动力。[31]

对预设问题的丰富而复杂的分析提供了一个框架,用以理解韦伯后期在《经济与社会》中对行动的有名的分析,即更加自觉、系统而抽象的对行动的论述。在这一分析的最重要的部分之中,韦伯开始展示“社会行动”的理想型。[32]用韦伯的术语来说,理想型就是对经验世界的选择性重构,并要参照预先已存在的分析兴趣。他构造了四个这样的选择性重构。**目的理性**行动,亦可译作目的－理性的或工具论的行动,是当行动者将其行动的后果考虑在内,从而可以更加理性地追求其目的,并更好地计算其手段。与此相对的则是**价值理性**行动,或译作价值－理性行动,即受到追求自身绝对价值的自觉的信仰所决定的行动,而不由任何成功的前景所左右。当行动由行动者的感情所决定时,就称为“**情感性**”的行动,而由根深蒂固的习惯所决定的是“**传统性**”的行动。

26

这一明显有些简单的四分法所产生的理论争论可以总结如下:理想型是根据什么样的分析所指物被选择出来的?只有当我们理解了这一点,即它们实际上远比某个分析所指物要更丰富,问题才能够解决。实际上,韦伯的行动图式同时又指涉了科学连续体的不同层次。另一方面,稍后在下节将表明,它作为经验性的一般化的作用在于,总结了韦伯的历史发展过程的观点,即从早先的、自发的社会,到

传统的生活，最终到精密复杂的、理性的制度。这样，在介绍这一术语之后，韦伯写道，“行动的‘理性化’的过程的最重要的方面之一，是对古老习俗的不假思索的接受，被代之以根据自利原则对情境的深思熟虑的适应”。[33]同时，依我此前的观点，这一图式必须从更一般的意义上被看作是韦伯对不同种类的行动的相对自由的评价而形成的一整套特性。传统的行动是“几乎无意识的反应”，情感性行动是“不加控制的反应”，这两种行动代表了原型意义上的、未经检验的行为，这是韦伯此前作为不自由的行为而弃置一边的，认为它们与自由问题上的保守主义和唯心主义进路有关。[34]相反，价值理性行动在韦伯心目中是很突出的，这是由于它的“清晰的自我意识的表示”，以及由此产生的“一贯的有计划的取向”，这一态度代表了韦伯自身所持的那种自由。[35]目的理性行动，在它包括了对目的之清醒选择的意义上，当然仅仅是接近了这一规范的标准。

最后，这些理想型都清楚地指涉了韦伯的论点的最一般的预设。在这里，它们必须被看作是对韦伯1902—1905年间所做讨论中已经勾勒出的分析性参照物的经验性的具体化。情感性行动唤起的是由纯粹的心理考量所指引的行动；价值理性行动强调了行动与价值的关系；目的理性行动尤其着重于行动与外在条件之间的关系。[36]当然，这些行动概念的具体性意味着这一预设性关联不能被咬文嚼字地进行一一对应。韦伯描述了经验性的行动，不仅仅是行动的分析类型，而且每一经验行动都参考了他之前参照过的每一分析要素：心理的冲动、外部条件以及价值。正因为如此，韦伯在尽力强调每一类型的行动仅仅是“有限的个案”。[37]例如，与目的理性相比，价值理性强调了绝对价值，但必须被视为是受客观压力的限制；类似地，目的理性应当被当作是既参考了目的，也参考了手段。

27　如此，这一分类的具体特征带有某种欺骗性，但是，不能仅以负面的方式来看待它。尽管它使得韦伯的分析意图更加难以理解，但是，事实上这是作为对经验行动的普遍化而提出的，使得我们看到韦伯是如何以经验的方式利用他的分析预设的。确实，只有以这些术语来讨论问题——根据分析性的和具体的参照之间的张力来说——韦伯的概念化中的基本问题才会被揭示出来。韦伯的价值理性行动和目的理性行动的定义对条件和意识的强调清楚地显示出他的经验思考避免了十足主观主义的唯心主义错误。但是，也并非如此清晰，在每一种情况下他都与纯粹的工具理性根本性地割裂开来。困难在于韦伯对目的理性的有目的、以目标为指向的方式的理解上。对于手段与目的的讲求实效的斤斤计较到底能进行到什么程度呢？当然目的理性的行动者会对手段加以计算，即使情感理性行动也会在一定程度上进行计算。不过，目的又如何呢？如果要避免目的理性行为的严格的绝对性质，自我意识(self-consciousness)与计算必须延伸到目的本身。这样，目的理性的行动者就能够检验其行动的“目的与次要后果之间的关系”，并衡量“不同的可能的结果的相对重要性”。[38]正是在第二个领域中有模棱两可之处。一方面，行动者能够“按照一个价值体系的理性取向”来衡量追求不同目的的结果。[39]在这种情况下，行动仍然被描述为多维的、以价值与条件为参照的；在这一背景之下，它仅仅被表述为是尽可能自觉的。另一方面，韦伯清楚地宣称，目的理性行动者会完全不参考任何价值而行动。在这种情况下，“行动的指向”“与基本价值没有关系，而完全是朝向目的的理性达成的”。[40]那么，目的是与什么相关呢？明显地，仅仅是与行动者的“主观需要”相关，与他在每一情境下可以获得的工具性的优势相关。这样，行动就变成是受“边际效用”的经济原则所主导的。[41]

这一公式的问题并不在于它扭曲了经验世界，因为特定的经验性行动能够，而且往往是，工具理性的。毋宁说，韦伯在进行这样的描述的时候，以更加一般的、预设性质的术语滑入了一个工具性的和唯物主义的框架之中，这才是存在异议的地方。他不是以多维的，而是以在分析上更为化约的方式描述了经验的工具性的行为。他对行动的理解被化约的程度，使得韦伯无法在对目的理性行为的经验分析中包括规范秩序，而志愿主义要素完全从这一部分作品中漏掉了。

在紧接着他对行动类型讨论的一节中，这一可能性变成了一目了然的现实。在这一节中，韦伯转向了秩序问题。他写道，“在社会行动的领域中”，“可以观察到特定的经验性的同一性，即行动的过程被行动者重复或（自发地）在多个行动者当中发生”。这便是“行动的典型模式”，这正是社会学所关注的集体秩序的行动。[42]在此描述的不同种类的秩序一般说来与韦伯先前列出的行动类型是一致的。这样，“如果而且只要行动者的行动是工具性地指向同一的期望，指向的一致性被认为是‘由自利决定的’”。[43]韦伯的理解是，在许多情况下，此类利益立场所造成的秩序完全与规范指涉无关，换言之，秩序有赖于对目的理性的理解，依此而言，目的理性是非标准化的。这样，韦伯写道，“在社会行动的过程中，许多特别引人注目的一致性并不决定于任何一种被认为有效的取向，……而是完全依赖于这样的事情，即社会行动的相应的类型是在本质上最适应于行动者的规范利益的……”[44]在这一情况之下，行动的目的被还原为手段的状况；例如，“市场中的交易者会将他们自己的行动当作获得目的满足的手段，而其目的是由他们认为是自己对其他人的行为前景的典型的经济期望所限定的”。[45]韦伯再次强调了，不仅这一“以纯粹的个体的自利来说明情况取向”是一个理论的可能性，而且，它实际上代表了经

28

验生活中最频繁和最强大的事实。

> 他们的行动越是严格的理性[目的理性]行动,[行动者]对于类似的情形就越倾向于做出类似的反应。这样产生了其态度和行动的类似、一致和延续性,而如果态度行动是指向被认为是约束群体成员的规范和责任体系的话,其稳定性较之前者就会远远不及。[46]

以理论的逻辑来看,不参照内在理念的秩序是缺少了行动的志愿主义要素的秩序。实际上,在《经济与社会》一书中以"社会学与社会行动的定义"为标题的第一节中,恰恰是韦伯所展示出来的可能性。在对一般性的因果说明与自然科学类型的"像法则一样"的说明之间的差异所进行的方法论讨论中,韦伯提出,只有一种社会秩序的类型是个体行动能够以类似规律的方式被预测的,这便是建立在纯粹工具类型的行动基础之上的秩序。

29

> 惯常的做法是将不同的社会学的总结,例如"葛雷欣定理"指定为"定理"。实际上这些是由观察所确认的典型的随机性,即在明确的给定的条件下,行动将以可预期的过程发生,并可以这些行动者的典型的动机和典型的主观意思来加以理解。**在行动的典型的被观察到的过程可以以对目的的纯粹理性的追求[目的理性的动机]来理解的意义上,这些总结就在最高的程度上既是可以理解的、又是有明确限定的**……[47]

这一种纯粹工具性的局面抹杀了志愿主义,因为正如韦伯在早期作

品中所表明的那样，自由依赖于目的与手段之间的张力，这一张力产生于行动者对于无所不在的规范性秩序的参照。如果漏掉价值参照，行动就只能采取一种决定论的等级制。韦伯写道，“在这种情况下，就可以很正当地断定，只要行动是严格理性的，就不会采取其他的方式，因为出于技术性的原因，如果给出了清楚明确的目标，其他任何手段就不会被行动者采用……手段的选择是‘不可避免的’”。[48]

以上讨论显示出，实际上韦伯并未充分解决他的早期作品中的困境。他自己并未充分致力于将理念的和物质的事实的经验性碰撞转变成同一经验行动的分析维度。尽管他的确获得了显著的理论突破，但却并不彻底：他乐于让确定种类的经验行动与秩序的单独一个维度相关联。确实，他提出了经验行动的模式——目的理性模式——的还原论的指向，这与他的关于自由的规范性理念是最接近的，而且与历史的现代性有了最原初的关联。在本书稍后的部分，我们将发现，这一分析性的工具主义是与韦伯的经验性作品的广大范围内一直延续的还原论相呼应的。不过，当前的论题是韦伯的多维的成就。接下来我们转向他的追求多维性的经验调查的方法论框架。

2. 多维理论与比较方法

在考察韦伯的社会学时，人们往往将有关他的方法论作品的考量和有关他的经验研究、理论研究的评价截然分开。实质性的讨论与方法论讨论是分开的，后者往往变成专门的、孤芳自赏的领域。[49]但是，尽管命题与方法论的假设处于科学连续体的不同层次上，它们仍然能够影响彼此。更重要的是，双方都受到理论总结自身的最一 30

般层次的影响。如果要理解韦伯的经验研究的充分意义,我们就必须理解,指导这一事实搜寻的方法论框架受到他的理论假设的影响,同样也受到他对事实本身的感受的指导。韦伯的方法论涉及双重的批评,指向了与他的多维理论一样的论题。

韦伯说,由于主观意义是行动的必要部分,社会学必定是诠释性的科学。但是,对于韦伯而言,意义并非处于抽象的形而上学的水平上;它必定被认为是自然世界的一个部分。因此,文化要素"必然是被特定地决定了的",服从于"具体的原因和结果"。这样,对于意义和诠释的唯心主义的关注就与对因果关系的自然主义关注联系在一起了。韦伯写道,"仅就我们在此讨论的这一种'诠释'而言","是产生因果关系的知识的'诠释'"。[50]在韦伯看来,社会学是"一门尝试对社会行动进行诠释性理解,以便对其过程及后果进行因果说明的科学。"[51]当韦伯进一步详细说明这种诠释方法时,他采用了类似的多维的假设。由于社会学是诠释性的,它关注的是从行动者的角度来重建行动的意义。韦伯称其为"理解"(*Verstehen*)。为了"理解"行动,我们必须"辨别出具体的'动机'或复合的动机,这些动机可以在内在经验中复制,我们能以一定程度的准确性将所研究的行动归因为这些动机"。[52]不过,韦伯坚持认为,对于内在经验的描述的关注必须被视为是对唯心主义思想的"非理性的"关注的弃绝。因为动机的准确性的可能性意味着对于内在的主观性的明确和自觉的可能性,而这正是唯心主义所否定的。"由于意义诠释的敏感性——而且在它对此类诠释的敏感的意义上——个体的人的行动在原则上甚至比个体的自然的事件要更加内在地'非理性'"。确实,韦伯提出"不可计算性"只是"'疯人'的原则"。[53]仅当行动是完全丧失理智的时候,才完全是无法测定的,而且,如果行动纯粹没有任何决定性,那么,对

它的解释也就是不可能的了。

这样，理解的对象的文化背景必须被当作是一种“行为的决定性因素”，[54]而诠释的方法论必须关注确定性。韦伯分辨出理解的确定性的两个基础，即“理性的证据”和“移情的精确性”[55]。这些评价的模式对应于两个不同的调查方法。确定性可以从“直接观察”或者从较为间接的“说明性理解”中推演出行动的意义。这一区别同样必须从韦伯对预设的综合关注上来理解。区别取决于以下的悖论：如果每一行动都涉及客观上无形的内在成分，对行动的简单观察如何能够充分到达到“理解”的程度？答案是，这样的观察，仅当行动的目的足以像我们自己的目的时，我们才可以理解其动机而不必尝试任何想象。那么，对动机的观察性理解提供了仅仅基于外在行为的理性的证据。当行动者“经验使我们习惯于去解释某种局面的事实，以此为基础而选择适当的手段，以努力达成特定的目标”时，这一方法是成功的。[56]例如，“当某人使用 $2\times2=4$ 这一命题时，……当某人采用了我们认可了的思维方式的推理的逻辑链条时，……我们对其意义的理解非常清楚”。[57]而如果行动者在完成这类任务时，我们就能够在观察的基础上对其进行说明。

31

社会生活中的规律性的过程特别能够应用于此类观察性的理解，因为社会的“法则”事实上仅仅是“由观察所确认的典型的可能性，即在明确的既定条件之下，社会行动的所被期待的过程将发生，而这以典型的动机和行动者的典型的主观意图就可以进行理解”。[58]当然，从假设来看，任何类型的行动都能够产生这样的类似法则的秩序，但是，从实践中看，这样的行动的原初形式应当是目的理性的行动：“只要行动的典型的可被观察的过程能够以对目的的纯粹的理性追求来理解，总结就在最高的程度上既是可以理解的，又是确定

的。"[59]目的理性行动的存在使得动机可观察和可理解,因为每一行动的动机和过程仅仅在外在条件的基础之上就能够被预测到。换言之,事实是,志愿主义被从"*Zweckrationalitaet*"(目的理性)中所产生的"利益-秩序"中剔除掉了——"手段的选择是'不可避免的'"这一事实——从而使得产生了这一秩序的动机变得如此明白易懂。[60]市场的法则,如"葛雷欣定理",表述了这一局面的最常见的情况。韦伯表示同意,"在这样的情况下,可以正当地断定,只要行动是严格理性的[目的理性],就不会以其他的进程发生,因为从技术的原因上,给定清晰明确的目标,对行动者而言就不会有其他任何手段可以选择。"[61]因此,理性的经济生活往往是以观察来进行研究的。

32 当然,即使是在经济事件中,外在的条件实际上也不会创造现实的动机;只有当我们假定行动者的动机就是我们自己的那些动机时,对于可观察事实的聚焦才是有可能的。即使目的理性的行动是多维的,而且,如果我们由于熟悉而能够正确地通过观察感知其意义,我们仍然必须通过对独立价值的参照来说明这一承诺的来源。如果这对于目的理性的行动来说是真实的,那么,对于那些远离我们个人的典型的生命体验的动机来说,就更加真实了。韦伯提醒我们相对于同样的条件而言的行动者的自由。他坚持认为,"在任何既定的情况之下,行动者通常听从于对立和冲突着的冲动的摆布。"[62]我们还记得,这一自由之产生,是由于行动者可以走到他们当下的具体情况之外,参照无所不在的价值承诺的缘故。那么,在许多情况之下,"即使从表面上看非常类似的情况,实际上我们必须……以意义来……对它们进行非常不同的理解或解释"。[63]确实,当其意义非常复杂、异于我们自身的期待之时,我们必须采用移情理解的标准,应用说明性的而非观察性的方法。除了简单的观察和假定,我们必须将我们自己

移情地置于行动者自身的视角之下。如果我们不能做到这一点，就不仅仅会弄错行动者的真正动机，而且动机本身的重要性实际上会消失。行动会看上去只是由条件来决定，而志愿主义要素完全无处可寻。

但是，如果说移情式理解部分地受到韦伯对工具论的批评的启示，那么，它也受到了他对唯心主义思想所持保留态度的影响。韦伯坚持认为，这样的说明性的移情不能被理解为是简单地再造了直接经验的要素，即历史主体的"未言明的'感觉'"。[64]如果行动从未仅仅受到非理性冲动的鼓舞，那么，移情就不能只是直接地指向它。由于行动者的主观性还受到超个人的价值的影响，移情必须认识到"内含的决定性"，即"从仅能'感觉'的价值判断的领域中移除价值判断的目标"的特别性。[65]韦伯论证说，"个体与可能的'价值'的关系总是意味着完全是直觉的'感觉'已经被取消了"。[66]他相信，对于规范着行动的意义模式的移情式开发，可以通过将受此动机鼓励的假想的行动与事件的实际进程相比较而得到证实。[67]当然，仅只在罕见的情况下，才能够真正进行受控制的试验。不过，类似的控制可以通过这样的方式得到，即"比较尽可能多的历史的或当代的过程，这些过程尽管有类似的地方，但是就其与特定动机的关系而言，在某个决定性的点上又是彼此不同的。"[68]韦伯写道，这一"想象性的实验"是"比较社会学的基本任务"。[69]

在韦伯社会学的多维的意义上，他的经验性的关注被投注到移情式的和说明性的理解上。动机必须被析离出来，而它的意义不能仅仅从对行动者所处的情境所进行的外在观察而设想。行动不能从其所发生的背景来进行客观的预测，生命体验的志愿主义要素被保留了下来。但是，如果主观性对于行动仍很关键的话，就是一种受特 33

定文化意义的模式所决定的主观性。韦伯的后期作品便致力于揭示这样的特定模式,并确定这些模式互动的背景。他的这些研究是比较性的,因为这会使得他确定这样的行动往往不是按照所期待的“典型”动机而发生。他最感兴趣的类型便是经济行动,他表明,如果假定经济行动的动机总是目的理性的话就错了,经济行动的有效率仅仅由于外在条件这样要求它才会如此。这样,而且正因为如此,韦伯的经验社会学才变成了对于假设的理性本身的历史的、比较的研究。

3. 理性的规范性定义:比较研究中的宗教

社会学唯心论和社会学唯物论的奠基者们对于作为一种经验事实的工具理性持对立的态度。在涂尔干这里,这样的理性要么被化约为清清白白的道德,不受效率的压力或后果玷污,要么降级为凡俗事物的剩遗的地位。在马克思这里,工具理性仅仅是对外在条件盲目迷恋的副产品。从韦伯作品的多维方面来看,他走的是中间道路。他接受了作为一个决定性的工具性事实的、理性的条件取向(condition-orientation),但是,他坚持认为,即使是对条件的最有效率的指向而言,非理性的、规范的要素也是其整体的一个部分。换言之,行动被当作不同的分析秩序的产物。韦伯表明,通过一系列关键的历史实验,此类经济动机既产生于价值传统,也产生于外部的要求。在这样做的时候,他为社会生活的真正多维的理解完成了奠基工作,这是涂尔干和马克思从未能够做到的。

在其有关经济伦理与宗教的社会学中,韦伯论证了,在重要的历史情况下,与行动的外在条件相对而达到理性效率的程度实际上依赖于宗教恩惠的内在追求中的“有效”程度。以理想型的术语来说,

价值理性是目的理性的一个显著的决定因素。为了得到带有嘲弄意味的理论要点，并总结他的经验观察，韦伯描述了作为“宗教理性化”争论的“宗教效率”的问题。换言之，理性化能够与彻底的非物质的 34 秩序相关联而发生，而且，在描述这一过程时，韦伯将对规范秩序的经验分析与根本的预设问题联系起来。在神圣事物达到了相对于自然和社会的一个超越的和客观化的立场之时，理性化就产生了，并相应地具有了将人类生活转变为纯粹的救赎工具的权力。换言之，韦伯认为，对条件的敏感性，被当作原初的工具性行动的结果，实际上产生于规范性紧急事件的系统决定性的情况。[70]

在对世界几大宗教的比较研究中，韦伯建立了宗教理性化的一个连续体，依次对应于经济理性化——“工具性的效率”——的程度，而这是在对文明——宗教只是其中的一个部分——的经济伦理中达到的。在这一连续体的最理性化的一端，韦伯分析了与现代经济相关的纯粹目的理性的行动的类型，这是宗教理性曾经达到的最高程度的产物。他描述了这一现代的经济行动，首先，强调了其有益于外在经济条件以及将目的还原为手段的地位。韦伯说，在现代资本主义之中，“赚钱越多越好”通常是一个手段，与其他更为广阔的手段没有什么关系，也就是说，它“被认为……就其自身而言纯粹是一目的”。[71]但是，对于这一工具主义，韦伯不仅仅将它视为自然适应，而是视为更为深刻的主观规诫，是内在的文化发展的产物。他表明，“外在”领域的这一发展类型是如何依赖于宗教领域的理性化的，其现代的案例便是加尔文主义的新教的影响。而仅仅观察现代经济行动是不够的。需要进行对动机的比较的和移情式的研究。

为了建立在外显的表象之后的内在意义，韦伯强调了在生活的规范领域和物质领域的功效之间讽刺性的类似。在纷至沓来的其他

事实之先,加尔文主义最具决定性的事实,是它对上帝的绝对超越性的概念化。通过对意义的诠释性的探究,韦伯描述了加尔文主义的理性化,其方式令人回想起唯物主义理论的客观决定论。

> 其兴趣只在于上帝,而非人。上帝不是为人而存在的,但人是为了上帝而存在……上帝与尘世间所有血肉之躯之间有一道不可逾越的鸿沟……[上帝]是超越性的存在,人类穷尽其力也无法理解。[72]

韦伯的看法是,正是这一唯心的超越性将人们对于救赎的兴趣从聚焦于彼岸世界转向物质世界中的行动。规范性秩序的具体内容使人们在处理对立类型的秩序时变得更加讲求效率和目的性。

35

> 加尔文主义的世界之所以存在,是为了服务于上帝的荣耀,而且只为此目标而存在。……不过,上帝要求基督徒有其社会的成就,因为他的意愿是,社会生活应当,而且只应当按照他的诫命组织起来。[73]

人们想要被容纳到一个更高层次秩序中的意愿,便是求得救赎的意愿。但是,在加尔文教这样高度理性化的宗教中,"人的行为集中于将导向救赎的活动……要求参与此世(或者更准确地说是,参与到此世的制度之中但却是与之保持相对立的姿态)"。[74]韦伯称这一主观理性化为"入世禁欲主义"。[75]这一结合,即完全内在地依从于上帝意志的力量,与对于物质生活的入世的指向,使得清教徒使他的生活听从于系统的、有条理的计划——而这使得他*习得*了这样的*主观*态度,

而唯物主义理论将这些态度视为对于外在需要的自然和自动的反映。

> 他不能指望用过后添加的善意去弥补几个小时的软弱或轻率，而天主教徒甚至路德教徒是可以这样做的。加尔文教的上帝要求他的信徒不单单好好劳作，而且要将好好劳作的生活整合为一个统一的体系。[76]

道德的限制产生了心理的紧张，而压力所创造的此类心理需要又相应地具有新的道德后果："常人的道德操行就这样被剥夺了其无计划的和不系统的特色，并附属于一个前后一致的、整体性的行动方式。"[77]这一主观发展的结果就是纪律和可预测性——意志的力量与坚强的动机——这是相比较于物质世界的事件而言的。在描述这一结果时，韦伯有目的地操纵着典型的经济学术语——"理性"。

> 以入世禁欲主义方式生活的人是理性主义者……他理性地系统化他自身的生活样式……这一特定目标一直对其自身的生活与行为模式保持着敏锐的、有条理的控制。[78]

规范的功效与物质的功效之间的不可见的相似性现在完成了。无论表象如何，动机是不可以想当然的。至少从最初来看，是宗教的规范性的运动创造了目的理性，而这是现代经济生活的核心。韦伯在论及清教的时候写道，"正是人的职业，理性而警醒地参与到世界的各种理性的、目的性的制度中去，并将其客观的目标视为上帝的创造。"[79]基于这一倾向，清教徒将现世的条件认同为上帝的意志的具 36

体化;也就是说,他视其为一种外在的“条件”,并向他的生活加以有效率而且不可更改的控制,是伴随着目的理性行动的经济形式而来的同样类型的决定性力量。“[在清教中]宗教恩宠的现象……结合了确定的感受,即恩宠是客观性力量的单一的产物。”[80]韦伯论证了这一宗教确定性——与其经济上的对应物一样——从表面上看消解了行动的意图性的和志愿性的特质,而实际上是强化了这些特质,这样,这一并列就得到了更精致的表述。之所以如此,是因为它去掉了对“目的”的自觉的聚焦,而产生了这样的印象,即有效率的行动仅仅是种“手段”。

> 就其在整个世界中对于天职的实际履行的意义而言,当禁欲主义者意图在世间行动,即践行其入世禁欲主义时,一定会被某种忽视快乐的压抑所折磨,这种整体的框架不是他的而是他的上帝的职分。对他而言,通过此世的理性行动,他个人执行了上帝的意志,而这便已经足够。[81]

在主观上从属于上帝,使得新教徒即使在他从事尘世最高的活动时也感觉到自己在被动行事。在此,他又一次地为现代经济生活提供了规范论的模式。

> 这种确信的感觉……即恩惠是某一客观力量的唯一产物……破坏了此种信仰的任何可能性——即恩惠这一压倒性的礼物将任何事情都归功于[清教徒]自己的……成就,或者是他们自身的信仰与意志的品质。[82][对新教徒而言]我们个体命运的意义隐藏在暗黑的秘密之中,既不能刺探也不容置疑。[83]

最后，如果揭开表面，现代经济行动者的工具论和被动性更是规范性秩序而非必需条件的产物，同样的移情式的洞察力对于其所夸耀的“个体性”而言也是有效的。通过考察加尔文主义对于资本主义精神的先在的历史影响，韦伯再一次为这一定论寻找到了证据。清教徒是最初的“经济人”，但是，他们的这种孤立是由他们对宗教秩序的自愿的从属所致。韦伯在提到清教徒时指出，“对于同其他人的个人关系的所有依赖……的严厉谴责”，“注定要不动声色地将这一能量引向客观的（非人格化的）行动的领域”。[84]清教徒的上帝的超越的、非人格化的特质使得个人责任成为救赎的关键；结果，从早期基督教就开始的兄弟般的爱就此失却了。[85] 37

在宗教理性化连续体的另一端，韦伯没有列上印度教或佛教的出世神秘主义——它们在根本上还是救赎宗教，而是列上了其宗教倾向几乎完全是此世的中国的儒教。后者恰好与清教形成了一个特别的理论的对立，因为以纯粹观察性的术语而言，它给人的印象是鼓励一种完全功利的和讲求实效的伦理。“就其实际的性情气质而言，我们应当将这两者都当作理性主义的宗教”，[86]韦伯是这样论及儒教与清教的，而且，他注意到，“警惕而理性的自我控制与压抑”[87]是儒教生活方式的标志，而且，它还具有“精于计算的头脑和无比强烈的、自给自足的节俭”。[88]从纯粹外在的观察来看，这种讲求实际意味着有效率的经济动机以及行动决定受到条件的限制。但是，韦伯反而坚持认为，中国人对于生活的经济条件的态度远非现代经济行动所特有的、纯粹讲求效率的手段与目的的关系。

令人印象深刻的是，中国人这种为着蝇头小利的无休止的、密集的经济盘算和不幸的、粗鄙的“唯物主义”，并没有为那些伟大

> 的、有条理的商业概念——其本质是理性的并且是现代资本主义所预设了的——创造经济平台。[89]

中国人是以外在条件和自利为指向的,在这个意义上他们是唯物的;但是,他们并非以此为指向而追求效率和条理性。行动从来都不可能仅从外在条件来说明。在韦伯看来,中国人的无效率的原因,是中国宗教中的低水平的理性化:其经济理性有无理性的维度。

对于中国人的行动的真正的说明可以追溯到儒教价值中的秩序的力量。在对恩宠的追求中,儒教并未达到一个较高水平的"效率",因为它对神圣事物的概念化还停留在较低水平的超越性上。首先,儒教对于其上帝的形象并未充分地客观化。韦伯写作《中国的宗教》中"儒教的生活指向"一章时写道,"对于他而言,上帝不可能被想象为一个人格神。"[90]而且,此观念还伴随着一种认为上帝和人之间并不存在多少差别的观念。因为"上帝是一个'躯体',是一种无形的液体,人类死亡之际,其类似的灵魂将与之融合。"因此,它没有什么强力可以迫使个体选择某一个或其他的方向。结果,"不存在任何区别于'恩宠状态'的宗教理念"。[91]从这两个神学事实产生了中国宗教对38 于日常生活中的救赎问题的普遍的漠不关心。缺乏规范性的理性化,实际上造成了儒教的过分入世。

> 儒教中占上风的……是绝对的不可知论,以及本质上消极的状态,反对一切对彼岸的期望……缺少任何其他的末世论或救赎的学说,或对超越性价值与命运的奋争。[92]

由于不存在对于"彼"世指向的确定而有力的聚焦,儒家并未强迫要

系统地控制人的生活——也就是说，使生活具有现代意义上的效率。在《中国的宗教》的最后一章中，在比较了清教与儒教之后，韦伯首先重述了清教中所显示出的超越性与对生活的有条理的、工具性的控制之间的关系。在提及清教时他写道，"一个真正的先知"，"创造并系统地指向具有内在的价值尺度的行动。在他，'世界'被视为需要加以塑造的物质。"[93]与此相对，在儒教看来，"生活就是一系列的事件"，因为"生活并未成为在超越的目标之下的一个有条不紊的整体"。[94]儒教徒没有从外在条件的束缚中解脱——以启蒙运动的意义上来说没有获得"人格"——因为他不能参照可以控制他的强大的价值观念。按照韦伯说法，他是"一个调适得很好的人，仅仅是按照适应的要求来理性化自己的行动，而不是要建立一个系统的整体"。[95]

由于儒教的这一相对较少理性化的特征，中国人不会以理性的、客观的方式在社会世界中行动。由于在宗教领域并不要求严格从属于外在的超越性目标，中国人并不以客体化的方式来看待现世的"条件"，而是认同于上帝在彼世的非人格性的意愿。因此，儒教徒会响应源自直接的人际纽带的情感压力。"清教徒将所有事物都客观化并转化为理性的经营"，韦伯说，"而[在中国]所有的共同体的行动都被纯粹人格化的，并且首先是血缘的关系所淹没，受其调节"。[96]儒教徒和清教徒都服从于集体秩序，但是对前者来说，服从断然是非经济的意义上的。韦伯写道，"清教的伦理意味着将个人的义务当作上帝的创造而客观化，……所有的人与人之间的关系——包括那些生命中最自然和亲近的——都是作为达成生命的有机体之外的心智的[某种]表达而加以评价"，与"虔诚的中国人的宗教义务"相比，后者"乐于在有机体既定的人际关系之内使自身得到发展"，这一"中国儒教徒的义务往往由对具体的人的忠诚构成"。[97]规范性秩序的情感性

39

的、未受理性约束的这一特征意味着,儒教徒不能以纯粹讲求效率的自利来衡量自己与外在条件之间的关系。对清教来说,“信任他人,确切地说信任那些天然与自己最亲近的人,会危及灵魂”,而儒教的经济伦理不会容忍这样的个体主义。[98]

> 这仅仅神圣化了由人际关系创造出来的人的恭顺的义务……[99]其意图在于,重新将个体与亲属成员联结起来,将其与亲族的习俗、与“具体的人”而不是功能性的任务联结起来。[100]

这种人格主义(personalism)使得经济生活较少对外部的存在,而更多是对熟悉的事物做出反应:“真正的中国经济组织的力量差不多是与其个人之间的关联共存的,这种关联以恭顺为控制”。[101]

韦伯已经指出了,规范性的理性化,或者缺少这种理性化,正是物质领域中理性化的来源。

> 对于经济心态而言,人格化原则无疑是非人格的理性化的巨大阻碍,因为它通常是事实的非人格化。[102]

与清教的“圣徒”不同,儒教的“绅士”并不将自己降格为一个宗教的“手段”。在韦伯看来,“[儒教的]基本断言——‘君子不器’”意味着,“他自身就是一个目的,而不仅仅是作为对于某一具体目标有用的手段”。[103]由于缺少工具理性的规范模式,这样的行为动机是不存在的。这样,儒教伦理“拒绝被训练为在经济中追求利润”,[104]而儒教组织也从来没有采取非人格化的形式,这样的形式会对外在条件采取工具性的有效率的反应,并促进了西方的经济生活。韦伯说,“在很大程

度上”，儒教中国“缺少理性的就事论事、非人格的理性化，以及一个抽象的、非人格的目标联系的本质”。[105]

4. 超越涂尔干的唯心主义化约：宗教演化的规范论和工具论的决断

通过描述不可直接观察到的意义复合体的影响，韦伯对世界几大文明的比较研究建立了社会秩序的志愿性的、“动机的”要素的独立性。如果韦伯的工作不超越这一点的话，就会是在历史的层次上，对于涂尔干的作品所勾勒出来的理论立场的一个实质性的阐述。但 40 是，情况远非如此。确实，涂尔干的作品本身被描述为一个关键试验(crucial experiment)，目的是要表明规范性秩序的重要性，而韦伯的比较研究——按照他本人的方法论解释——也是一个类似的实验。[106]但是，我们必须记住，韦伯的实验是要表明他用以和唯心主义对立的方法，同样是与唯物主义相对立的。在韦伯心目中，清教和儒教的文化模式的特殊性，证明了唯心主义的、纯粹内在的和非理性的冲动的观念是错误的。

韦伯对经济伦理的比较研究的整个焦点显示出这一多维的雄心。而在涂尔干后期作品中，经济的和宗教的行动被当作具体的、在实践中是分开的活动。对于韦伯来说，规范的宗教行动者——例如，清教徒——同时又是功利主义的行动者，反之亦然。韦伯对于文化理性的整个分析潜在的理论假定是，**所有**的行动都受到外在条件的调节；实际上，正是引导这些此起彼伏的紧急事件的必要性，才使得规范性的理性的问题如此重要。由此，尽管韦伯的实验的结论是，行动**并非**由外在考量单独决定，而且，其结论暗含这样一个推论，即，如

果没有这个条件性的决定要素,价值的影响就无法评估。对规范的和条件的秩序的指向,从时间与空间两个方面被涂尔干与马克思截然分开,而现在仅仅从分析性的考量方面被分开。

在韦伯其他的宗教研究作品中,这一多维的焦点变得更显著了,因为更贴近地来看,会更清楚地看到,这些作品不仅仅代表了不同的文化理性形式之间的实验性的比较,它们还包括了对于变动着的宗教起源与发展的复杂的历史解释。从对社会秩序的综合性的概念化出发,这一历史讨论分析了以下两者,即提供不同形式的理性行动之“目的”的文化模式,与构成其“条件”的经济的和政治的力量之间的互动。这一多维的历史作品讨论了宗教理性,其中最成功的例子是韦伯的发展性的研究,即《宗教社会学》,这是在韦伯身后作为《经济与社会》的一部分出版的。在这部作品中,韦伯的理论起点是断定工具性和规范性的需要的“人类学的”独立性。后者涉及人内在的需求,即在抽象的层次上建立意义,涉及“人类心智的形而上学的需求,要被推动去反思伦理的和宗教问题,其驱动力不仅是物质需求,而且41 有内在地将世界当作一个有意义的宇宙来理解、并以某种立场来面对它的强迫性的冲动”。[107]而尽管人的“物质需求”从源头上来说是理性事件的影响,却从未得到这样明确的界定,在韦伯的分析中,其存在很明显是一个贯穿始终的操作性的假设。当然,这些基本需求的每一项都为他对各种秩序的决定性力量的坚持打下了基础。

《宗教社会学》的第一章描述了这两种力量的互动如何产生了不断理性化的宗教理念,这一过程的发展始自巫术,到泛神论宗教,并最终到救赎的伦理宗教类型,前文已经论及了后者对神圣的定义。这一分析的历史的基准点是巫术,在韦伯看来,巫术当中有某些“抽象已经实现了”。[108]但是,相对地看,巫术仍然未被理性化;操纵巫术

的精灵的形象是“非决定性的”，“无形的”，“非人格的”。[109]以万神殿为代表的更加理性化的概念化运动包括了朝向规范性的系统化和差别化的推动力的进一步发展。在泛神论之中，对于神圣的想象变得更加具体了。

> 神最初并未用人的形象表现……只有压制了纯粹自然主义的观点……他们才拥有了持存的形象……神往往构成了偶然性实体的无秩序的杂陈……不过，作为规则的倾向是，一旦有关宗教实践的系统性思考发生了，就会产生万神殿的演化。[110]

不过，同时，对于万神殿的演变而言，在行动的条件要素中，必须同时有朝向理性化的发展。尽管韦伯特别指出，巫术的出现并没有什么经济的先定条件，他相信，物质条件对于万神殿的发展而言具有决定性的重要意义。[111]他写道，“上帝与魔神……[也]受到……不同民族的经济情况的直接塑造”[112]也就是说，除了“对其主观反思”的日渐增长的理性化的影响之外，“典型成分与行动类型的日渐增长的客观重要性……[也]导致了神灵之间的功能性的专门化。”[113]韦伯所谓的“典型成分”和秩序，指的主要是一个既定的共同体中的政治联合体的结构。他说，“如果一个联合体是要永久性的保证”，“它必须有这样一个[万神殿性质的]上帝”。[114]

政治联合体的类型是万神殿理性化的一个必要关联——而且决定性地影响了万神殿自身的结构——是传统主义政治权威的不同形式。韦伯指出了父家长制政治结构对于宗教理性化的影响。 42

> 群体的膜拜由家族或宗族的家长履行，各个群体赋予其膜拜的

> 重要性各有不同,依其家庭的结构和实践的重要性而变化。对祖先的家内膜拜的高度发展,往往与家户的父家长制结构相应,因为只有父家长制的结构是男人的核心重要性的来源。[115]

随后,韦伯描述了条件性的政治结构与宗教理性化运动之间的互动所造成的万神殿式的象征性产物如何对传统的政治结构本身起到形塑的作用,从而为这一多维的因果链又增加了另一个连接。"家内崇拜及神职人员的权威和重要性依然未受触动",韦伯这样写道,"它们自然地形成了一个极为强大的个人的联结,并对家庭和宗族发挥了深刻的影响,将其成员联合为一个非常内聚的[并排他的]群体。"[116]

> 这种凝聚力也在家户的内部经济关系[*Hausgmeinschaften*]中发挥了很强的影响……在很大程度上,正是由于这一宗教动机,亚洲(中国与日本)的家庭与氏族,以及西方的罗马,得以历经经济条件的所有变化,而保持其父家长制的结构。[117]

万神殿性质的"产物"的规范性理性化的有限性程度,实际上是限制更加理性化的、从父家长制的组织中出现的政治安排类型的主要因素。

> 在此类家户和氏族群体的宗教[即万神教的]纽带存在的任何情况下,只有两种包罗更广泛的联结,特别是政治的联结可能出现。一种是实际的或想象的氏族群体的热诚的宗教联盟。另一种是皇族对于从属于它的类似家族的家产制的统制,其方式是有所削弱的父家长制。[118]

这一新的物质“产品”又影响了万神殿自身的规范性抽象的内容。韦伯说，“当皇室家族的家产制发展起来”，“祖先与人格化神灵，包括守护神（*the numinga*）、妖怪（*genii*）或最有权势的家族中的人格化神灵便在从属家户的家内神旁边产生了”。[119]尽管作为总结，韦伯断定这一发展“给统治者的地位贡献了宗教的支持”，[120]不过，从之前的讨论中可以清楚地看到，对于政治结构本身创造抽象的宗教冲动的工具性状态，韦伯从未进行概念总结，而是将其描述为强大的独立的力量，引导了规范性冲动的方向。 43

除了万神殿阶段之外，宗教发展的主要转变是普遍的一神论的出现，它最终在古代以色列形成，产生了一个客观的、人神同体的上帝，有强大的规制人的生活的效力。一方面，在韦伯来看，这一宗教发展预示了清教最终的理性化，这是对于意义的持续追寻的结果，而这种追寻是早期的宗教理性化的重大推动力。韦伯说，“万神殿的每一个具有一致性的具体化”，“都在一定程度上遵循着系统的理性原则”，而“理性[ratio]偏爱普遍的上帝的首要性……当有关上帝的反思越深入，就越发令人感到，神性的存在及本质必须确定无疑地建立起来，在这个意义上，上帝应当是‘普遍的’”。[121]但是，韦伯强调说，这些宗教的变化本身就与物质领域的发展相关联，即促进这样的宗教指向的“效率”的增进。他写道，“万神殿中，天上的或超于现世的神灵的上升”，“得到了被规制的从属物服从于其主宰的理性体系的帮助”。例如，“中华帝国的增长，印度的不同的政治格式中婆罗门力量的扩张，以及波斯和罗马帝国发展中对普遍主义和一神论的青睐”。[122]在另一个地方，他更直接地宣称了这一并行关系，强调经济与政治因素有助于宗教的“效率”，其自身更是所增加的“计算”的要素。随着领土和人口的增加，计算与效率的物质压力增长了，并且还伴随

着来自规范秩序的类似压力:“上帝对人的日渐增长的伦理[例如,一神论的]压力,与其并列的是……个人对于[现世的]义务整体的伦理依附之重要性的增加”。[123] 韦伯将这些促进计算的物质发展确定为“有秩序的合法化”,日渐增加的复杂的“经济活动”,“以传统规则对于新的人类关系类型的更强大的规制”,以及“既定世界的可靠性的社会和经济重要性的增长——在交换交易、债务或其他过程中的无论朋友、附庸、官员和伙伴”。这样的压力组合最终使得“有可能去计算一个既定的人的行动会是怎样的”。[124]

44

这一普遍的一神论的出现产生了救赎中的强烈的宗教利益,并转而使得宗教先知以这样决定性的影响决定宗教生活的相对的理性化。尽管韦伯在《宗教社会学》的第四章中勾勒出了宗教理性化的最后一个阶段的仲裁者的历史发展,但他关于工具性行动与规范性行动之互动对于先知理性的决定作用的最广泛的讨论,则见于《古犹太教》的第十一章。这一分析的代表性案例是韦伯对于先知理念的起源研究,即上帝对于以色列的超越性的审判可以从外来强力的敌意活动中看到。韦伯说,这一信仰,与以色列所处情况的条件清楚地相关联,这些条件是外在的,不仅仅因为它们是外来的,而且还因为它们代表着敌对民族的军事力量。韦伯的观点是,“只有在对国家和王室权力的外在危险上升时,先知才会发展起来。”[125] 在某种意义上,正是这些政治发展决定了先知所预言的内容。这样,“除非是大国间的世界政治威胁到其家园,并构成了最令人印象深刻的神谕的内容,否则先知是不会出现的”。[126] 不过,韦伯强调指出,这样的外在的考量并不能充分地说明先知行动的动机性要素。观察性的说明必须要由移情式的理解来加以补充。尽管“先知在客观上是政治性的,而且,是世界政治的平民领袖和宣传家”,不过,“主观上他们并非政治党

人”。[127]为了提供对先知的因果结构的更完全的描述,还必须参照预言事件的规范的、宗教的维度。先知的实际动机到底是什么?实际上,韦伯坚持认为,“国家及其所作所为,就其本身而言,丝毫不会引起他们的兴趣”,“他们的问题绝对是宗教的,以完成耶和华的指令为取向”。[128]没有对于超越性上帝之立约的高于一切的承诺,犹太知识分子和领袖们就没有理由给其外在条件附加上预言性的意义。每一行动必须参照内在的和外在的要素。在经验事件中,它们之间不可避免的相互渗透能够通过外部联盟的预言性地位而加以说明。尽管这被许多人认为是按照以色列迫切的外部需要来进行有效的计算,但这其实是被先知谴责的,因为这样对外部条件的关注会阻碍对宗教恩宠的规范性的追寻。韦伯写道,“这样的观念得以流传”,即“以色列的政治雄心只能通过上帝的奇迹才出现,就像在红海发生的情况一样,而不是通过自发的政治力量,更不是通过政治联盟来实现”。[129]这种“观念”,韦伯强调指出,是从规范性的考量推演出来的,而无论联盟是否会提供工具性的优势。 45

> 对立的基础仍然是宗教……以色列与耶和华立约。没有什么能够与圣约竞争,尤其不能相信人的帮助,其中预示着不信神并将引起耶和华的震怒。[130]

5. 超越马克思的唯物主义化约:对社会阶级的多维分析

韦伯的比较宗教社会学支持并丰富了涂尔干对唯物主义传统的批评,并热烈地接受了工具性秩序的重要性,以及马克思主义理论的关键要素,他所采用方式是涂尔干会认为是与其社会学为敌的。韦

伯成熟的社会学史的这一线索的优雅和确定使得这一综合看上去足够简单,而其成就展示出他已经以最为深刻的方式摆脱了经典社会学思想的自相矛盾。确实,几乎没有几个当代的理论家充分地理解了韦伯的成就的本质,或者其所依托的分析性推理的基础。韦伯的社会学直接显示出马克思和涂尔干的最优秀的追随者所渴望的东西,而他们本身从未达到这样的程度。

但是,韦伯的"*Aufhebung*"——他对于一维思想的"抽象否定"的辩证的超越——的真正的深度,最清楚地见于他的多维理论应用到社会阶级的原初的工具性秩序之中。关于韦伯式进路与马克思式进路在分层问题上的对立,已经有大量的文献在讨论,后者为了达到经验性的准确,往往牺牲了更为普遍化的理解。关于韦伯是否"马克思主义者"的讨论,以二者的命题差异——马克思对生产地位和财产所有权的强调以及韦伯对市场地位和消费方式的参照——为转移。如果争论变得更加普遍化,通常会集中于韦伯对阶级与身份群体或政党与阶级之间的经验性区别。[131]不过,这些争论都没有击中问题的理论核心,而这必定是韦伯研究阶级时所采纳的预设。

问题并非仅仅是,区分阶级与其他群体的标准是什么,或者一旦46阶级形成,它所具有的权力是什么物品赋予它的。简言之,核心问题在于,任何阶级所由构成的集体秩序的本质是什么。这便是韦伯最具独创性的地方。即使阶级被认为是基于财产或生产的划分,即使牺牲了声望方面的考量而以经济划分各人群,韦伯仍然认为,以经济划分人群而表现出来的社会阶级绝对不能仅仅用经济来定义。在韦伯看来,阶级本身是一个多维度的概念。他质疑说,一个等级制的地位是如何定义的?即一个阶层的工具性的定位与其意识形态之间的关系如何?[132]阶级成员的利益被意识形态编码,但是,意识形态是从

纯粹工具性的压力中创造出来的吗，或者阶级利益的概念也涉及独立的规范性的成分吗？韦伯给出的答案没有离开他最一般的预设，以及他对唯物主义和唯心主义思想的批判。正确地理解阶级利益——以韦伯的说法——彻底地超越了任何一种单一维度的参照性框架。这一答案部分地构成了对马克思的反映性的或工具性的阶级意识的规范性批评。但同时，韦伯的阶级理论的存在也是涂尔干作品中唯心化倾向的一个延伸，这种规范性的倾向使得涂尔干过分看重了集体秩序中的团结组群，这在经验现实中已经充分展示了其差异性。

韦伯论阶级的论文——最重要的有“世界诸宗教的社会心理学”（更准确的译名应是“世界诸宗教的经济伦理导论”），“种姓、等级、阶级和宗教”以及“非特权阶级的宗教”——重组了前一节中提到的工具性的和规范性的决定因素。根据与之相关或由此表明的阶级，韦伯对这些因素进行了重新的划分，从而，关于这些因素之间因果互动的、内容广泛的讨论可以被诠释为既定阶层的“物质的”和“观念”的因素的成分之间关系的分析。他对决定社会阶级的一般性的明确表述便成为宗教演化的比较的、历史的讨论中所勾勒出来的多维进路的一个策略性的重新描述。这提醒我们，韦伯与马克思之间有很接近的地方，但同样有力地提醒我们，韦伯如何试图将马克思主义与唯心主义传统的要素结合起来。

与马克思一样，韦伯坚持阶级的意识形态的条件性决定要素具有最重要的价值，它将每一个主要宗教与某一阶层的独特的经济或政治地位联系起来。他论及了“在决定某一经济伦理[如某一世界宗教的经济伦理]的独特特征时起到决定作用的阶级”，例如，他将儒教描述为“受俸阶层的伦理”。[133]不幸的是，这一物质的关联使得某些观

察者将韦伯对阶级的意识形态的分析等同于马克思的分析。[134]然而，47 正是在同一篇文章中，韦伯强调指出，宗教的上层结构与其底层的结构相比，具有重要的独立因素。他认为，"无论由经济或政治所决定的社会的影响在特定的情况下是如何深刻地影响到宗教伦理的"，但是，"它首先打下的是宗教的印记，并且最重要是从宗教的宣言及其许诺的内容而来"。[135]神圣的象征性的表达对于阶级利益的感受有独特的贡献："上帝及世界的形象的性质，在特定条件下，对于实际的生活样式，会产生影响深远的后果。"[136]换言之，"利益"并无实质内容，如果它的变量是由阶层的社会地位构造出来的话。当然，一个阶层的成员受到其物质环境的影响，但是，他们还有理念的、形而上学的需要必须要满足。物质环境仅仅在作为有待诠释的经验数据方面，具有其重要性。

在人类历史的大部分时间里，通过支配性的理念所做出的诠释就是精神的救赎。在救赎中，每一阶层的成员都有其"利益"，而宗教智识阶层和宗教达人将其宗教利益理性化，所构造出来的神的形象必须被看作是对阶级行为的显著规范性的贡献。韦伯以不同的方式阐述了这一批判性神学理念的经验的独立性：这是前代人留给后来者的文化遗产；是上层先知表达出来的"许诺"，它形塑了较低阶层的志向。[137]最抽象的总结莫过于韦伯的著名的论断，即观念的和物质的利益必定沿着神学的"轨道"前行。韦伯写道，"救赎的意义及其心理性质——无论是意图的还是真实的——都有赖于……一个世界图像"。

直接支配人的行动的是物质的与精神的利益，而非理念。但是由"理念"创造出来的"世界图像"，往往如同铁轨上的转辙器，决

> 定轨道的方向，在此轨道上，利益的动力推动着人的行动。人们希望“自何处”被拯救出来、希望被解救到“何处去”，以及——我们也别忘了——“要如何”才能被拯救，这些问题的解答全在于个人的世界图像。[138]

尽管韦伯关于社会阶级的实质研究包括了条件性因素——比如农民与自然之间的亲近、[139]封建性指向的独断性质、[140]知识－官僚分子的就事论事的工作生活[141]——对于宗教伦理的影响的讨论，但是，他的最为广泛的讨论——从我们当前对工具理性的关注来看也是最为有趣的讨论——仍然是对西方社会中产阶级的宗教意识形态的根源的讨论。关于外部的事件，韦伯认为，定居在市镇是产生一种“计算的”生活取向的必要条件。这里，韦伯将他所指出的规范性的和物质的理性化之间的关联——上文第3节对此已经进行了讨论——与阶级利益这一具体问题联系起来。他写道，“很清楚”，“城市人的生活的经济基础具有更加理性化的特征，即，可计算性、有目的的[目的理性的]控制能力。”[142]不过，这一物质的定位必须被视为一个输入的或有促进作用的条件，而不是排他性的决定要素。韦伯说，在市民或市镇居民阶层，“即使是以变动很大的标准来看，总是存在着可能性，出现对生活的伦理的和理性的规制”。如果一种理性的伦理是这样与“技术的和经济的理性主义”相连，那么“所偏爱的宗教态度会变成积极的禁欲主义”。[143]从这些段落来看，与诸如恩格斯著名的“致布洛赫的信”（参见第二卷第十章）形成尖锐对立的是，韦伯所使用的词汇，以及他的论断的修辞形式，都明白无误地加强了他的预设的意图和经验性的命题。例如，他在另一处写道，商人“引导了经济实体而后者又影响他们，使他们持有”某些特定的理性化了的观点，而且“小

48

商贩和手工匠倾向于接受一种理性的世界观”。[144]

为了强调阶层的物质地位之影响的非确定的性质，韦伯描述了世界历史进程中与不同的“市民阶层”有关的林林总总的宗教指向。[145]在他看来，市民宗教从未完全由条件性的社会地位所决定：“仅仅工匠及小资产阶级的存在本身从来不是产生某种即使是最一般类型的伦理性宗教的充分条件”。[146]“相反”，韦伯说，“往往很容易就看到的是与之相对的情况。”[147]规范性秩序的集体式样必须被考虑进来：对恩宠的追寻是如何被理性化的？如果未被充分地理性化，那么，以物质环境来看属于资产阶级原型的那个人，不会对他的物质世界——这个世界许可他在精神上成为一个资产阶级——产生独立的作用。韦伯说，这样，“在中国，祖先崇拜和族外婚的至关重要，产生的结果是，使得居住于城市的个人与其氏族、出生地的村庄保持亲密的关系。”而在印度，“宗教种姓制的禁忌造成了任何灵魂拯救的会众宗教在类似市镇的聚居地产生，或者限制了其重要性”。[148]的确，韦伯的结论是，如果定居于城市为资产阶级意识形态的产生提供了一般性的背景，那么，正是新教“许诺”的具体的规范性内容构成了它的最终起因。

49　首先，社会环境产生了部分的影响，这是对这样的[禁欲]宗教的发展而言具有决定性意义的环境。不过，同样强大的影响来自基督教的内在性格：超凡的上帝和历史地决定了的救赎手段和道路的特殊性，这首先是由以色列的先知和“thora”教义所决定的。[149]

尽管在有关城市阶级伦理的讨论中，韦伯主要的关注点是刚刚产生

的资产阶级，但是他也保持了其理论与革命无产阶级的形成之间的相关性。他直率地承认了物质条件对于工业劳工阶级的根本的重要性，此外，城市的情况和具体化的劳动之外，他还扩张了无产阶级状况的决定条件，将“物质上被剥夺权利”的因素包括在内。不过，韦伯同时还提出，革命的社会主义必须被看作是现世禁欲主义的一个世俗的变化形式，这样，它也服从于同样的多维的说明。尽管在这一背景下的直接争论在于反对尼采的“怨恨”的概念，但是，无产阶级意识形态的这一观念，即从现世的痛苦中获得救赎的许诺，也可以与马克思的宗教是鸦片的分析相比较。韦伯坚持认为，无产阶级的痛苦本身并没有什么内容；在他看来，社会主义知识分子的特定意识形态的“承诺”最具关键作用。[150]

由韦伯的阶级形成理论的分析所产生的视角，为理解他有关新教伦理的论著提供了新的框架。我们必须认真地对待韦伯的主张，即他只打算勾勒出复杂的因果链条中的单一的一面。这一作品并没有被仅仅当作历史上的规范论要素的“实验性的”展示，而是韦伯有关城市中产阶级意识形态的多维度诠释的一部分，在韦伯有关世界历史的规范论维度的更大的研究中是最强大的经验案例。在这一作品的整体所提供的历史背景中，很清楚，韦伯将宗教改革视为创造了一个独特的现代规范论的成分或意识形态，对于一个阶级而言，其工具性的“基础”本身是高度重要的，而且是独立发展的结果。[151]《新教伦理与资本主义精神》的“作者导言”写作于该书初版大约十五年之后，韦伯对早期作品的视角做了一个阐述。他写道，“从文化史来看”，“问题是西方资产阶级及其特性的起源，这个问题必定与资本主义的劳动组织的起源密切相关，但并不完全是一回事”。他坚持认为，“作为一个阶级的成员的布尔乔亚在资本主义的特定的现代形式

50 发展之前就存在了,尽管这只是西半球的情况。"[152]在一个脚注中,韦伯甚至建议,现代资本主义的物质的维度实际上最早是由资产阶级整体中的一个部分建立起来的,即商业贵族或"资产阶级上层"。这些物质的维度接下来便被接收了,并仅仅由精神上已经被改变的下层资产阶级以真正资本主义的方式加以利用,而正是这个阶级后来创造了工业资本主义。韦伯这样写道,"因此,这一假设绝对不是先验的……一方面是具有资本主义性质的企业的技术,另一方面是给予资本主义以扩张能量的职业[或天职]精神,此二者的原初的根必定基于同一社会阶级。"[153]

实际上,尽管《新教伦理》将较大篇幅集中于宗教救赎的不同样式,韦伯仍然触及了阶级发展中另外的、物质的方面,它与这些样式之间必定在互动。这确实是他整个论点的基本原理所在。例如,在讨论纺织工业史上的外包制的转变时,他引用了物质条件的持续压力,强调了初生的加尔文资本主义的志愿性的特质。他提出,"组织的形式""在每一个方面都是资本主义的",但"如果考虑到激发企业家的精神的话",它仍旧是传统的生意。[154]这样,通过观察就足以揭示资本主义情况下的物质要素,但是,就其自身而言,这仍然是不够的。韦伯提出,通常"传统的优哉游哉的生活被突然打破了……而并没有组织形式上的根本改变"。[155]

6. 规范性秩序与经验冲突:城市革命的多维分析

我曾经指出,韦伯对秩序问题的关注是至关重要的:想要形成对集体秩序的新的、更多维的理解的愿望,贯穿了他对比较理性、历史发展及阶级的意识形态的分析。我要强调的是,在此表现出来的秩

序视角,与“冲突理论”视角并无多少不同之处,后者将韦伯对秩序的关注化约为对经验冲突,而非均衡的强调。这两个视角之间的最具决定性的对抗,从韦伯“城市”一文中就可见一斑。在此,我还将尽力表明,从韦伯的一般性关注中可以推演出韦伯的分析中最重要的部分。正是韦伯带到冲突研究中的预设,而非他引证冲突的事实本身,使得这篇论文在对社会变革的历史理解中成为里程碑式的作品。 51

“城市”讨论了现代革命的起源,城市阶级再一次成为首要的历史行动者,其行为应得到说明。韦伯对于城市的讨论详述了对秩序——在社会稳定性的经验意义上——的确定的政治与经济挑战,这种挑战通常产生于城市发展的进程中。他的中心论点是,根据构成城市的“市民阶层”的性质,对这些挑战的反应各有不同。这一分析则有赖于前面所讨论的多维度分析,有赖于韦伯超越对于理性的工具论定义和对社会阶级的纯粹工具论的概念化。韦伯坚持认为,城市的经济与政治领域中的变化不应仅仅被当作“外在”的发展,而实际上从规范论的结构性的期望中渗透出来,这在不同文明的城市区域中被不同地制度化了。正是通过外在与内在要素的互动,产生了经验秩序的多维的概念化:在试图解决变动中的经济与政治情况时而产生的冲突,是在一个更大的内部化了的宗教象征化的背景中发生的。

在表述韦伯关于冲突的立场时,首先要建立的是他对于冲突所发生的环境的多维理解,也即城市本身。对韦伯来说,城市不单单是一个人口稠密、其间有经济与政治规制的地区,尽管这些就是根本的条件,尽管韦伯对这些的说明本身就具有独创性的贡献。在这一点上,与其作品中其他部分一样,他提出了工具性领域的扩张和复数化。韦伯相信,对城市的理解必须将政治－领土的方面与经济－市

场的方面都包括在内。对于西方城市而言,这种增加具有特别的重要性,因为帝国官僚制度的缺席使得它能够达到一个自治的军事立场,从比较的角度来看,这是前所未有的。[156]这种军事上的独立对于城市居民保卫自己的权利是很关键的——特别当他们因权利受到侵害而揭竿而起之时。但是,到底是什么形成了居住在城市中的市民,又是什么首先给予他们对这样的权利的期许?这些问题指向韦伯研究中真正关键的革新,即他对联结着同一地理和政治区域中的居民的那些不同的主观性的、共同体的纽带的理解。

为了说明这些纽带,韦伯将他对规范性发展——物质变化、宗教理性化和先知所带来的不平均的结果——的分析,带入到了一个新的经验领域。几大文明的城市,根据它们成功地创造出"同胞爱"即真正普遍性的联合体的程度——而非不同的特殊指向的人群的集合——而各有不同。韦伯以强调内在因素的方式写道,"充分发展的古代和中世纪的城市","首先构成为——或者至少被解释为——兄弟联合体"。[157]韦伯相信,若非都市行动者对于(与乡村的人相对立的)"市民的概念"在理智上有所了解,否则就不会做出这样的解释;换句话说,除非他们认为自己有一个独立的身份,即市民,而不是从乡村迁移出来的农夫。[158]与西方的城市形成对立,在印度、日本和中国,"完全缺乏城市市民的概念,特别是缺少了特定的身份资格"。出于这个原因,"在这些地方不存在类似市民的自治组织的联合体"。[159]

不能发展出市民(burgher/citizenship)概念的结果,就是韦伯在讨论比较经济发展时所指出的同样的特殊主义的组织。"中国的城镇居民从法律上来说是其血缘家族群体和出生地村庄的成员,供奉其祖先的庙堂就伫立在村庄里,由此他得以小心地维持他的联合关系",而"印度的城镇居民是……其种姓的一个成员"。[160]这些群体

的特殊主义意味着，即使资本主义的经济力量——通常被认为是纯粹的绝对纽带的载体——也不能创造一种普遍的广泛传播的联合体。这样，韦伯说，印度的情况是，“尽管有几个商人种姓和许多手工工匠种姓，以及无数次级种姓（而且至今存在），它们却不能被等同于西方的市民阶级这一群体，它们自身也不能结合而形成某种与中世纪的手工工匠控制的城市相当的形式，因为种姓障碍阻止了所有种姓间的兄弟联盟”。[161]经济阶级，而非种姓，会在西方的城市中形成——由市民组成的阶级——仅仅是因为，东方发展的特征，即强调特殊主义的群体关系起源，被代之以个体间普遍关联的抽象法律界定。韦伯说，市镇居民“在城市当地的联合体中的个人成员资格”，“保证了他作为市民——而非作为部落或氏族的成员——的法律身份”。[162]

在韦伯看来，市镇共同体的纽带之差异的根源，并不在于经济的因素，而在于不同的宗教理性化。东方宗教更加个人化和不成系统的神义论只允许“一个特殊的联合体在触及具体群体利益的特殊问题具有处理能力或事实上的权力”。[163]在中国，祖先崇拜为氏族组织提供了一个文化上的基本原理，而这“妨碍了城市社团里的兄弟般的友爱”。[164]不过，对于兄弟爱的最大的阻碍，是印度的种姓组织。[165]印度教缺少超越性的参照物，强调仪式性的、巫术性的实际技术，以及血缘的神圣性，这一切使得印度的宗教极为排他。[166]韦伯说，对于印度教来说，“并无普遍有效力的伦理”，而“只有对私人的、社会的伦理按照严格的身份等级的各安其位的区分”。[167]因为“没有与确实存在的社会秩序相对立的任何有关人或事物的‘自然’秩序”，印度教对不同的阶层使用不同的伦理标准。印度教宣称，在原则上人是“永远不平等的”，而不是“原则上平等”，即在观念化的“自然”秩序之意义上

53

的平等。[168]在这种宗教情况之下，很容易理解，为什么"'国家'与'公民'的概念，甚至'主体'的概念，都不曾出现"。实际上，"普通的'权利'"概念与此"完全不相干"。[169]

西方宗教的神义论的抽象性与超越性意味着，原则上，一个团结的宗教共同体可以超出并对立于狭隘的血缘纽带或经济地位而建立起来，这便是它与上述东方宗教之间最明显的差异之所在。韦伯引用了在安提阿的"保罗传教的普遍主义"，而且，他认为这一最早的圣餐礼，通过取消"共同体诞生的所有的仪式障碍"，代表着"西方'公民'的概念产生的时刻"。[170]他相信，西方的宗教联合体保持着后期城市生活的模式，其中，"教会共同体的完全的成员资格是城市市民资格的先决条件"。[171]基督教剥夺了血缘或亲属群体的特殊主义的权力，"因此就其本质而言，基督教会众是信仰者个体的一个宗教的联合体，而不是氏族的仪式性的联合体。"[172]

韦伯建立了规范论的理性化的变异形式，这是伴随着城市中产阶级的工具性利益的，然后他才致力于对造成西方城市的社会变迁中的利益与价值依皈之间的辩证关系进行长篇大论的分析。[173]正是在这里，由多维的理论秩序所显示的对经验秩序的理解清晰地浮现了出来，因为韦伯将西方城市的历史视为革命性冲突的历史。在这两个的主要的革命性阶段中，较低阶层的行动的动员力，来自条件性领域的发展与特殊的规范性理念之间的互动，韦伯将后者与西方市镇发展中的"公民"联系起来。

在韦伯看来，西方的城市首先作为 12 世纪的一个制度化了的整体而产生。而当市镇中的商人－市民的经济的和政治的利益，与握有统治权的领主的庄园趋向的利益，彼此发生严重冲突之时，前者通过政治与经济斗争获得自治。韦伯对这一过程的叙述强调指出，利

益冲突是强有力的导火索，因为它正是通过合法的“市民权”之规范 54 性纽带的过滤而被人理解，而这种“市民权”界定出了西方的城市共同体类型。他宣称，市民们曾经“革命性地篡夺了权利”，结果将这一早期“*coniuratio*”（誓约共同体）运动的两个方面结合在了一起。[174] 韦伯也强调指出，“誓约共同体”用以保卫他们所认识到的利益的这些革命的政治和军事组织——这些组织被证明是形成早期真正的“城市”的、以誓言的约束为纽带的联盟的种子——其本身只有以基督教定义下的普遍的共同体为基础才有可能。韦伯说，“当市民的经济利益迫使他们朝着制度化社团方向发展，这一运动不会因被巫术或宗教阻碍而挫败”，“中世纪的城市发展为市民的联合体”就具有核心的重要意义。[175] 而在这些阻碍确实存在的地区，例如亚洲，“城市居民的最强大的共同的经济利益使他们仅能够达到暂时的合一”。[176]

革命与重新建构的第二个重大阶段也是由工具性利益的冲突所触发的，此利益由外在条件的变化所诱发，而变化之所以产生，是因为早期的市民使用了他们的新的市民权力，努力以某种排他性的方式巩固自己的地位。“在最早获得定居者的内部政治平等和市政官员由自由选举产生的……欧洲的许多市镇聚居区，发展出一个望族阶层，……这个阶层因其经济独立性和权力而垄断了城市的自治机构”。[177] 韦伯强调说，这一新的局面包括了强有力的工具性利益和计算的力量。他宣称，“任何个人，若他不能分担集体税收担保和支付皇家税额——因此首先是贫穷者——会自动地被从活跃的市民阶层中排斥出去”。[178] 但是，由物质性情况造成革命性冲突，仅仅是由于它对抗了西方城市的联合体平等的规范性原则：“原则上，运动往往由于对平民法律权利的影响深远的否定引发”。[179] 实际上，韦伯坚持认为“只有当它们彼此间没有出现利益对立以及对公民权的部分排斥，

贵族家庭对议会席位的垄断能够很容易地保持其封闭性。”[180]

换言之,由于西方城市的规范性的平等主义,任何利益的截然区分都必定会刺激变迁的内部需求。而且,“一旦出局者的自尊……达到了这样一个地步,即他们不能再容忍被从权力中排斥出去的想法,新的革命就会到来。”[181]确实,关键的事实是,那些被排斥的人从主观

55 上将自己界定为市民,而他们甚至尝试着要让压迫者承认这一点。这样,韦伯写道,第二轮的革命性变革的行动者,“再一次为市民的联合而宣誓”。[182]从宗教上对规范性秩序所界定的概念,允许这些上升的集团以某种更高的、超越的权威来衡量自己的现状;结果便是,他们建构了“最早的、精心构思的非正当性的和革命性的政治联合体”。[183]

7. 结论:对韦伯成就的一般化和分析性的诠释

1918年,韦伯开出了一系列有关比较经济伦理的讲座,题目是“对历史唯物主义的积极批判”。以所谓“积极”批判的方式,他提出了工具性理论的替代物,很明显,他示意其听众,以黑格尔的术语来说,他要提出对马克思理论的一个具体的而非抽象的否定:他要省去作为秩序本身定义的唯物主义,但是,他完全是要将物质条件当作对于行动的分析性环境的一个部分。如果战后德国的政治氛围有所不同的话,韦伯就会以完全不同的题目来进行这些讲座,即“对历史唯心主义的积极批判”。因为韦伯的著作同样揭示出了对唯心主义思想的具体的否定。一方面,通过拒绝将它视为建构集体秩序的首要维度,从而超越了它的限制。另一方面,他又将其容纳在内,因为他将规范性力量视作个人行动的另一个主要环境。韦伯的意图总是多

维度的。这一点被他早期作品中笨拙的具体性(concreteness)所遮蔽,但是,在其成熟作品中,韦伯的理论更为清晰。在本章中,我试图表明,实际上,多维性是韦伯最成功的后期作品的核心。

韦伯关于宗教的历史社会学所隐藏的问题,是对这一概念——即行动是内在地建构为工具理性的——的预设性的抨击。他表明,行动的最有效率的类型,即经济行动,实际上其效率是不同的,而这种差异仅仅可以通过这样的事实来解释,即理性行动是由规范性秩序来调节的。而且,韦伯也认为外部的条件压力是难以平息的。尽管行动者的理性被内在的依皈滤清,而这些依皈就是要与外在条件本身所造成的效率压力相抗衡的。在对理性问题上"涂尔干式"的解决方式的联合抨击中,韦伯表明了,对有效的行动规范性的责难本身必须被视为一个政治力量、经济张力和逐步理性化的文化生活之间 56 的复杂互动的产物。然而,当他将这个多维的历史理论应用于阶级现象时,就产生了对唯物主义传统的一个费力而艰辛的批判。在涂尔干的作品中,阶级如果存在,亦仅仅作为一个道德共同体而存在,甚至连这种情况亦很难成立;对于马克思来说,这是工具性秩序本身的原型,是外在的、等级制的控制的一个具体体现。韦伯表明,阶级实际上不能仅仅通过探讨对于一个阶层的行动来说是外在的那些条件来理解;阶级的成员也关注生活的意义,而他们对此意义的理解深深地受到他们生活中所嵌入的规范性传统的影响。

韦伯的理论成就因以下几个方面而大为增色,即其经验的丰富性与专门性、诠释性和说明性方法的老练的混合使用,对冲突与变迁的公开认可,以及对于自由和个体控制的意识形态关注,这种关注在其作品中起着动力作用。不过,其伟大的最基本缘由是一个更为一般化的因素。韦伯所做出的最基础的和最枝蔓丛生的理论承诺是,

对于行动和秩序的多维理解。当然,他的著名的行动类型是从他对历史变革之进程的经验性发现中总结出来的;由此还形成了他对自由与控制的等级制评价的总结。不过,这一类型学——以及在它背后的对于自由和决定论的更为抽象的思考——的最首要的事实,是预设环节本身。韦伯将两个主要的社会学传统从自成一体的具体说明,转变为分析性的变量;对于秩序问题,他没有提出"或此或彼"(either/or)的解决方式,而是建构了每一行动的环境的不同部分。韦伯在方法论和社会冲突等问题上的探索也有同样的论点。韦伯提出了非常重要的方法论特性,并将这些特性应用于引导他的经验研究。但是,这些特性,以及大胆地将因果性说明与移情式理解结合起来的更广阔的目标,只有通过参照他的更一般的理论意图的综合性野心才能加以理解。最后,如果韦伯成就并不是从方法中推演出来的,更不会被视为从他对冲突的经验性现象的敏感性而来。韦伯当然不会比马克思更对冲突敏感,但是,他们对于阶级冲突和革命的理解之间最突出的差异,必须以最严肃的理论意图来说明。

这样,对韦伯作品诠释的分析焦点,必须移向更一般的关注。我希望,本章的讨论将对此有所裨益。我还希望已经表明了本章一开头所指出的更明确的诠释策略的贫乏:试图找到韦伯一生不同阶段中不同的经验性焦点的倾向。我试图表明的是,韦伯的理论成就,不能通过阶段化的,或对其关注范围内某个经验观点的排他性聚焦来具体地界定。他的多维理论的持续性体现,来自他成熟期的最早的作品,来自他生命后期的作品,也来自中期,它们显示了韦伯最一般的理论关注的发展阶段中的本质上的持续性。而且,这种讨论依托的是他的宗教的和政治的作品,是《经济与社会》中城市生活和社会阶级的社会学,是《中国的宗教》中宗教传统的比较历史,是《新教伦

理与资本主义精神》这个最纯粹的规范论取向的作品。我们已经看到，这些作品没有一个对应着专一的宗教或政治关注。《经济与社会》中的“宗教社会学”的部分以大量的篇幅讨论了父权制的本质，而且还将结构分析与宗教史的洞见结合起来，分析了政治与经济阶级的意识形态。同样在《经济与社会》中的“城市”这一“结构性的”论文，倚重于比较宗教发展的变量，这一洞见是从经济伦理的比较研究中产生的。对韦伯来说，对革命的政治分析涉及了宗教的文化分析，而宗教分析要求对政体和经济有所理解。在他后期的社会学的最好作品中，这些在同样的“政治”或“宗教”作品的背景中相互联系了起来，而这种相互关联的必要性是清楚而明白的。

我已经勾勒出了我所认为的韦伯成就的最高点。下一章我们将会发现，他没有一以贯之地保持这样的理论总结。通过这样的发现，我们将更好地理解韦伯的诠释，以及韦伯式社会学本身的冲突性质的来源。

第三章　退出多维性(1)：“宗教”著作中的预设式的二分化

58　韦伯成熟期的重大理论成就，得自他以分析性对物质的和理念的决定因素加以概念总结的能力。韦伯将他从德国理智历史中继承而来的工具性分析和规范性分析的传统，转变为同一理论传统的明确界定的分析环节——“韦伯式的”传统。每一个多维的理论总结必须建立在这一预设性的成就的基础上，无论其更具体的经验性的、方法论性质的或意识形态性质的关注是什么。我们已经看到了，在其早期作品中，韦伯还不能实现对德国遗产的转换。首先，他以具体的方式将不同种类的决定因素进行概念总结。其次，他的意图恰恰是开放地面对质疑的；在与德国唯心主义的斗争中，能够清楚地看到，他让更多的经济与政治要素进入，比真正综合性尝试所允许的要多。即使是在后期作品中，我们将会看到，这一意图仍未得到完全解决，尽管在这个时候，多维性的理论工具已经很稳当地就位了。

在对韦伯著名的行动类型学——它最接近他所达成的对后期预设立场的形式化——的分析中，我们发现，在他的分析空隙中，有一个蹩脚的二分的和化约的思考线索：目的理性有时是注重实效的、对目的有自我意识的理性，但是，它有时也表现为完全没有任何规范性参照的工具主义。在韦伯较为实质的社会学中，如果这种预设性的模棱两可没有表现出来，实在是件令人吃惊的事。实际上，当我们将

他后期的社会学当作一个整体的话，就会发现，韦伯无论如何也没有 59
充分地超越他早期作品中的理论问题。在具体的和非分析的思想的强烈倾向中，韦伯的社会学从他的理论成就的高峰回落了。这一化约很少以纯粹一维的形式表述出来，因为它反映了更大部头的作品的模棱两可。不过，这仍然是很清楚的，而一般化的失败贯穿了他作品的每一个层次。

韦伯的理论综合将工具论的和规范论的压力概念化了，当作它具有先在的、认识论的地位，探寻意义和回应外在稀缺性成为所有人类生存的“维度”。以这些术语来看，经验现实的每一个具体要素都是两个维度的互动的产物。宗教理念尽管从表面上看是规范性的，实则是宗教抽象与政治-经济压力之间的复杂互动造成的。社会阶级，在形式上被认为是一种工具性的力量，实际上仅仅作为经济、政治和宗教约束的产物而影响着社会生活。以纯粹的理论——而非年代学的——术语来说，韦伯更为工具性的和具体的理论总结可以被认为是，根据作品中的“宗教”和“政治”的部分，将这一分析性的总结分成了两个阶段。在韦伯比较宗教史的社会学的某些篇章中——其中确实处理了政治的、经济的以及文化的制度——工具性的和规范性的双重强调还保留了下来，但是，这两种力量也不再熔合起来了：它们被分离开，而且，作为相互作用的、独立的具体实体，它们实际上构成了同一经验事实的自足的说明。不过，在韦伯的形式的政治社会学中，这一双重强调，即使以其删减了的形式，也很难产生。对规范性因素的参照很大程度上处于剩余的地位；其说明主要是依靠政治-经济的变量，动机要素已经不成为一个问题，而秩序呈现出明确的决定论色彩。本章将探讨韦伯“宗教”作品中理论的模棱两可之处。这样，关于社会学必须如何做，以及必须不做什么才能成为多

维,我们可以了解到更多。

1. 负面的例子:《中国的宗教》

我们已经知道,韦伯的宗教研究不仅仅研究宗教,它们实际上在说明整个的文明复合体中的政治、经济和文化关系。不过,它们提供了韦伯最伟大的理论成就的主要范例,正是由于这一点,当他的作品的综合逻辑发生断裂时,它们也提供了最显著的导引。工具论的化约影响,最突出的莫过于他的《中国的宗教》专论。在前面一章的分析中,社会阶级和政治权威是综合性理论的两个主要的例证,而在韦伯的这部作品中,成为令人吃惊的二分性的诠释对象。之前我引证了《中国的宗教》中的部分章节,以表明规范性要素的自主性。现在,很明显在同一本书中这一自主性被去掉了,表现出强烈的向唯物主义的转向。我们仍然必须如其所是地解读韦伯,而不是按照我们希望他怎样,或者他在其他情况下是怎样来看待他。确实,更为综合的理论原因,既可用来理解韦伯的成功,同样也要理解他的失败。

60

在形成《经济与社会》的第一个主要章节的形式的概念化时,韦伯将社会学界定为一门诠释性的科学。他坚持认为,对行动的观察性的理解往往错误地将我们自己的动机当做他人的。而具有讽刺意味的是,《中国的宗教》的第一部分的标题是“社会学的基础”,它的失败之处正是在于它忽视了动机:韦伯发展出对中国的政治权威和阶级结构的传统主义的工具性说明,而其基础是“理性的人”在面对中国的外在约束时将怎样做。关于政治权威,韦伯首先转向了中国从封建转向官僚权威及相对而言反传统主义运动中的工具性动机。韦伯相信,中国的地理状况阻碍了封建主义之下的经济发展。他说,的

确是这个外在的、地理的压力表现为封建主义的延续的"主要反对力量",[1]对于更有效率的河流治理的理性利益,表现出的是创造"王侯的自主官僚制管理"的这一强大的外在诱因。[2]这样的诱因自然产生了工具理性的行动,而敌对的封建王朝之间连绵不绝的权力斗争以篡夺全国性权力为要务。韦伯写道,"国王们必须与诸侯的顽强反抗做斗争,后者对他们施以的威胁,恰恰是他们曾为自己的封建君主所预备的命运"。[3]作为对这一理性的忧惧的反应,他们建立了新的条件性的结构,并以规范性秩序来加以理性化。"反对分封的诸侯联盟建立起来,……各种原则[也建立了起来],根据这些原则,世袭官职是有违礼秩的。"于是,中国的官僚制部分产生于这一工具性的政治冲突——"官僚制的行政管理代替了诸侯的管理"——但是,这其中仍然涉及重要的经济条件,因为"战国时期各国的竞争促使诸侯采纳理性的经济政策"。[4]

不过,这一官僚制权威在相当大程度上保留了传统主义的取向,韦伯坚持认为,外在秩序的模式也能够说明这一发展的失败。政治 61 理性化的原初推动力系于对外控制的政治斗争,同样,它的消除也与政治的和平(political pacification)有关。韦伯的推理是,"正如市场竞争推动了私人企业的理性化那样","政治权力的竞争迫使国家经济与经济政策理性化"。[5]不过,一旦这种情况很显著,"刺激因素就消失了"。由于有效率的行动明显只对外在的刺激有回应,新近浮现出的"竞争的缺乏就会使得行政、财政和经济政策中的理性管理懈怠、萎缩"。条件发生改变的话,动机也会改变:"在战国时代各国竞争时存在着的理性化的推动力……在世界帝国的情况下就不会[发生]"。[6]

为了说明官僚制权力的进一步的破坏,韦伯指出了行动——就

其本身而言应完全是理性的行动——的其他外在的障碍。他引用了通讯、交通和货币的原始的体系,客观上,它们使得中央权威通过更有效的组织来获得更多权力的努力不可能达到。中国国家的“绵延广袤”的地貌使得“不发达的通信技术”特别关键,而“货币集中化的尝试持续失败,除了某些最高省级官职外,其他的官职任免权,以及几乎整个财政体系都移交到了省级”。[7]“巨大的交通困难……亦加剧了这种形势”,结果是“帝国犹如一个总督联盟,受制于一个如教皇般的首领”。由于这些纯粹外在的理由,非个人化的官僚权威仅仅存在于纸面上:“权力,在形式上——且仅仅在形式上——掌握于省级高官。”[8]

韦伯称此为官僚制与封建主义俸禄家产制(feudalism prebendary patrimonialism)的个人化的混合,而对于理性化的最直接而有力的阻碍力量是中国官员的“俸禄”——即其职务的收入——的结构。韦伯说,“其职务收入被认为是来自对其省区的管理,而他的私人收入与此并未真正分开,这完全与家产制的本质相一致。”[9]政治的理性化与否,现在与理性利益的结构化有关:“这一俸禄结构的[最]重要的结果是其极端的行政和政治-经济的传统主义”。[10]韦伯以同样的方式倒转了他对于中国家庭血缘关系的传统主义的多维解释。他写道,“官僚制的理性主义”,“面临着绝对而传统主义的力量”,这力量不仅是由俸禄造成的,而且“由最密切的个人联合体造成”。[11]这样,改革外在条件的推动力量仅通过观察外在条件就可以预测:“由于广泛的物质利益的反对,改革之彻底无望便是意料中事”。[12]

62

韦伯仅仅在外在考量的基础之上,完成了对中国的政治传统主义的说明——这一说明完全没有参考规范性要素的类型对权威的影响,而这是第二章中所讨论的内容。他对中国阶级结构的描述同样

以片面的方式推进,类似地,这一策略也与上述讨论中的综合性路向相对立。韦伯聚焦于士大夫阶层,即在中国官僚制度中占据俸禄职位的官员。通过参考这一群体在争夺权力与产生官僚制本身的斗争中的关键作用,韦伯以纯粹工具性的术语说明了这一群体的产生。他写道,士大夫们是"熟知经典的学者,王侯们利用其服务来理性化自己的以追求强权为目标的行政管理"。[13]因此,他们之所以能够达到最高的阶级地位,是通过其为王侯的政治目的创造最有效率的工具之能力而达到的。这些经典制作出的文本"通常暗示着更加马基雅维里式的手段,即通过战争和外交方式来制服邻近的诸侯"[14]——换言之,文本并无特定的规范意义。由于这些文本手段的有效性,它们又促进了士大夫阶层的自利,显然这是他们唯一的目的:"在恢复帝国权威时,士大夫的理性的管理与经济政策会产生决定性的影响,这样的士大夫堪称为成功的"。[15]因此,士大夫在建立中国的官僚制时是工具性的。

正如市民阶级与西方现代性的关键特性相结合一样,这一中国结构的反改革、反理性的传统主义也能够被追溯到士大夫阶层的特征上去。而且,正如韦伯对市民阶层的多维表述所反映出来的他关于西方发展的更广阔的理论那样,在此,他又坚持认为,士大夫的阶级特性,完全可以用他们在外在的官僚制结构中的角色所获得的工具性利益来解释。由于"对传统经济与行政的任何干预,都会对这一主导阶层在收入与俸禄方面所获得的无法预测和无法估算的利益造成冲击",韦伯相信,"官员们立场一致,反对每一个试图改变收费、劳役租税等的尝试,其激烈程度如同纳税人一样"。换言之,士大夫的保守仅仅是因为他们自然而然的工具性动机是以这样的方式被结构化的:"一般地,任何改革威胁到的就是每一职务在当前或未来的规

费利益”。[16]

只有通过说明韦伯对与此相关的伦理的处理,这个俸禄阶级的
63 机制性化约的程度才能充分得到鉴别。因为韦伯讨论士大夫阶层的儒教时,认为它是物质上停滞不前的帝国中他们的俸禄职位的直接反应。

> 儒教所持的传统观点是,谨慎胜于勇气,并不赞同明智的人不恰当地以自己的生命来冒险。这个国家的显著的绥靖(pacification)态度,特别是经历了蒙古人的统治之后,大大强化了这种情绪。帝国变成了一个和平的帝国。[17]

在此,并未提到这些政治诱因与非理性领域中趋向抽象的运动之间的互动。

韦伯这种对于群体利益的规范性成分进行化约的进路,所牺牲的不仅是宗教伦理这一个要素。他对法律的研究也存在同样问题。尽管他在《城市》中的多维处理方式强调了法律权利与市镇阶层的特殊的宗教程式之间的关联,但是,在《中国的宗教》中,韦伯对中国家产制法律的讨论并没有这种内在精神本质的参照,而只是刻画了法律与士大夫阶层的工具性利益之间的关系。

> 通常的说法是:强力的特权[*Willkuer*]居于普通法之先……“个人的基本自由”没有什么保障……当士大夫阶层讨论这个问题时,秦国的首相成功地提出了反对:“如果人民能够读书,他们就会轻视在上者”。受过教育的家产制官僚的卡理斯玛声誉看来受到威胁,这些权力利益从此压制了类似观念的出现。[18]

最后,尽管在这本书中他对阶级的讨论主要集中于俸禄士大夫阶层,但这一工具性的修正也影响到了韦伯对于阶层的扼要思考,后者是他对阶级的广泛的综合研究的焦点,前文对此已有论及,即城市地区的中产阶级。在解释为什么中国的城市阶级从未达到西方城市阶级的独立地位时,韦伯又只把注意力集中于军事力量的因素上。韦伯相信,"有利于西方中世纪的技工的小规模资本主义发展的法律基础","在中国是缺席的,因为城市与行会并无自己的政治－军事力量"。[19]虽然在前述韦伯对城市阶层的多维解释中,这一军事要素被小心地与共同体的宗教定义的影响并列,但是,在此它被认为已经是自足的了。完全没有参照宗教理性化的重要性,这一阶级发展只能通过中国特殊的物质条件来解释了:"[它]可以通过官僚组织的早期发展来得以说明"。[20]

在《中国的宗教》这本书的第一部分,韦伯提出了对中国国家及阶级结构的一个说明,显然,在他看来,这在经验上是充分的,但仍完全在工具性行动和决定性秩序的边界之内。不过,我们知道,这并不能代表韦伯的说明的全部,因为在第二章的讨论中已经揭示出,在同一本《中国的宗教》中,还有另一个正相反的分析趋势。的确,尽管他对中国社会的"社会学基础"的讨论自有其逻辑,但是,很明显,韦伯并未考虑这些物质因素,而这些因素对于科学的观察者而言是非常直观可见的,就其自身而言也是充足的。实际上,《中国的宗教》的第二部分处处都是以客观为代价对规范性的因果重要性的辩护。这一倾向在最后一章"儒教与清教"中达到了极致,如上所述,这一部分应用了移情式理解的方式论,以表明,在中国的发展中,规范性秩序的单一的重要性。 64

韦伯对中国发展的分析的"第二个版本"是由两个段落构成的,

即第一部分和第三部分的结论。在后者中,他坚持认为,事实上,直接观察到的物质条件可能在说明中国人的行动过程时实际上并不充分,由此他表明了自己的论点的重要性:“很多能够或已经阻碍了资本主义在中国发展的情况,同样存在于西方,而且恰恰是在现代资本主义的决定性的形成时期。”[21]而在详细描述这些现在相对来说并不紧迫的“环境”时,他列出了同样的物质事实,在同样一本书的前半部分他曾经理直气壮地将其描述为足以支持中国的传统主义:“西方统治者的家产制特征、官僚制,以及货币经济在中国不稳定并且没有得到发展”。[22]从这一断言出发,韦伯推理出,在前面的讨论中所引证的首要的因素,即中华帝国物质上的停滞,实际上并不能解释中国的传统主义。尽管“帝国的和平主义(pacification)至少间接地说明了政治资本主义的不存在”,但这并“没有说明现代的、‘纯经济指向的’资本主义在中国的不存在。”[23]

这样,在这本书的结论部分,韦伯直接与第一部分说明的基本原理相对立起来了。这一摇摆不定之处有助于我们理解,在第一部分的那些结论性的语句中,他的陈述的论证实质彻底表明,何以对中国的局面发挥最有效影响的是宗教的,而非政治的或经济的因素。在此,韦伯迫使读者要在他本人提供的物质事实之下,看到行动者的动机序列。“理性的企业家的资本主义,在西方特别存在于65 工业之中,其所受阻碍不仅在于缺少有形式上的保障的法律和理性的行政与司法,还在于俸禄体系的枝蔓丛生,而且缺少一种特定的心态的*基础*”。实际上,现在他宣称,现代资本主义首先是“受到中国人‘气质’中的态度的阻碍”。[24]从效果上来说,韦伯重写了他的最初论述中的实际的意思,坚持认为对此气质的分析是这一本书的“主题”。[25]

在《中国的宗教》第二部分的开头几页,韦伯转而以更具规范性的术语重新界定了政治权威和社会阶级的核心概念。他对阶级的说明的变化,首先产生于他对士大夫教育的讨论之中。这一节在第二部分头一章,标题是“儒家教育的类型学地位”,一开始,韦伯仍然以与阶层的政治和经济地位有关的工具性因素来对阶层进行说明。在印度,教育是“以有关天体演化和宗教－哲学的思索为支撑的”,而在中国,士大夫“发展出了社会伦理的理性体系”。他说,关键的事实是,“中国的受过教育的阶层从未成为像婆罗门那样的自主的学者群体,而毋宁说是官员和候补官员的阶层。”[26]在此,韦伯提供了对于中国教育的一个历史概貌,指出只有政治上的和平主义(pacification)是他先前讨论的外部因素中真正核心的因素。

> 在中国,较高层次的教育并不始终具有它今天的特色。封建诸侯的公共教育机构(泮宫)教授的,除了礼仪与经书的知识之外,还有舞蹈、军事的技艺。只有当帝国逐渐和平化为一个家产制的和统一的国家,最后,纯粹为着职位的考试体系才改变了这一旧式的教育。[27]

截至目前,这些说明与韦伯在该书第一部分中所体现出来的工具性结构还是完全一致的。不过,在接下来的一段中,韦伯在整本书中首次提出了一个一贯的论点,即非理性的文化现象是一种独立的社会力量,歧义也就由此发生了。他断定,在一定程度上,士大夫教育的特异之处,看来是“中国书法和由此产生的文学艺术之特性的结果”。[28]接着,他转而赋予这一文化事实的特定性质以更大的作用,认为它在很大程度上造成了士大夫教育的传统主义:“书法

保留了图画的特征,而没有理性化为字母的形式。"[29]然后,他详细说明了这一图画的特点如何导致了"缺乏计算方面的所有训练",而这是向理性的官僚制发展的必需的类型,他从对书法的诸分支所做的观察中总结了士大夫阶层的阶级气质的本性。他写道,"中国的思想,仍然深陷于图像和描述。"结果是,"逻辑的力量,无论是定义还是推理,都不能为中国人所知"。[30]动机再一次跃居中心,韦伯重新将物质理性化的可能性与由规范性秩序所允许的主观理性的可能性联结了起来。

在修正了对阶级的分析之后,韦伯在接下来的一章"儒教的生活指向"中,试图以类似的方式重新调整他对中国政治权威的传统主义的解释。[31]例如,尽管在前面的章节中,他将帝国和平化的非常重要的出现纯粹描述为与争夺权力的封建斗争所涉及的工具性因素有关,而他现在则强调中国儒教的"和平"品质的独立的重要性。他将后面这一条件的源起归于特定的宗教发展:"家产制官僚制省却了自主的等级制的竞争……因为中国人的'灵魂'从未经历过先知带来的革命。"[32]与韦伯的多维文明史的并列终于显现出来。因为中国"没有独立的宗教力量去发展出救赎的教义或自主的伦理",从未形成独立的、能够使用理念来挑战当前状况的宗教阶层。[33]以此来看,帝国的和平化的成功可以被视为部分地是依赖于志愿性的意愿,而不仅仅是外在的控制。韦伯说,"[中国的]官员,必须通过其行政管理期间的'和谐'来证明自己的卡理斯玛。"[34]

政治权威与社会阶级,这是韦伯的首要的经验范畴,对此,他提供的说明遇到了最直接的对质。一个自然要提出的问题是,他如何调和这两种分析?答案是,他并未做到这一点。从预设的层次来说,两者是内在地不能和谐的,而韦伯将它们表述为具有独立的、自成一

体的地位。由于他的具体的、二分法的逻辑,韦伯不能以分析的方式描述工具性与规范性之间的互动。而他所做的,仅仅是展现出他的理论上的模棱两可,把两个相互对立的解释并列在一起。

韦伯越是努力要把握更为规范性的修正,即他引入到阶级和权威的说明中的修正,这种尝试解决对立的理论视角之弄巧成拙就越发明显。韦伯最初对士大夫教育中的中国书法的独立的文化重要性的描述,实际上并未转而发展出对于阶级教育的第三个更为综合的表述。毋宁说,在他的早期作品中,他的说明保持在未定的命题与反题的层次:唯物主义和唯心主义的传统仍然是具体而未加改动的。韦伯仅仅罗列出了他所描述的两种因素。 67

> 中国的教育服务于俸禄的利益,围绕着经书……逻辑的概念对于中国哲学来说是完全陌生的,中国哲学纯粹只是指向家产官僚制的问题与身份群体的利益,受经书所制,不带辩证性质。[35]

很明显,这样一个未经综合的论断是不能令人满意的,而且是特殊化的。韦伯一方面宣称,士大夫教育的传统主义是由经济与政治状况构造出的工具性动机的产物,同时另一方面,他又称,这是士大夫对体现在中国书法中的文化价值的志愿的且内在的皈依。这两个命题包含着不同的认识论的预设,是彼此不相容的。如果理念因素和物质因素要被结合起来,就像我们在本书第二章中所努力要显示的,那么,理性的行动本身必须被重新加以定义,以显示出它的规范的指示物;外在的经济与政治条件,仅仅在通过内在的动机要素的渗透之后才会影响到行动。只有以这种方式,工具性命题和理念命题才能够被结合进同一理论框架。

接下来，韦伯努力要具体指出士大夫的儒教的，而非封建的或西方的荣誉感时，同样未解决的二重性又出现了。在“士大夫的身份－名誉”(第二部分第五章第4节)中，他引用了士大夫工作的不稳定的条件，这是由其家产制统治者的极其强大的政治权威造成的。因此，韦伯写道，尽管士大夫有其特权，但是，“封建主义的名誉理念的发展是不可能的”。

> 这些特权是不稳定的，一旦降级就马上失效，而这种情况经常发生。封建制的荣誉是不可能在……可能的降级、青年时期的体罚和即使在年长时亦非罕见的降级……的基础之上发展起来的。[36]

然而，在接下来的章节中，韦伯尝试要说明士大夫的荣誉概念，为此，他以完全不同的方式指出了中国的宗教中所包含的理念的影响。

身份伦理现在以构造出意愿与动机的秩序来看待，而非外在的恐惧。“学者的特殊的精神，”韦伯写道，“与源自正统的基本预设直接相联，而这也是几乎所有异端的、中国的理论的发展方式。”礼仪(etiquette)、平和(placidity)的理念化源自以下宗教事实：“保护世界的秩序、美与和谐的便是……好的神灵。想要获得这样的力量，其至高的与唯一的手段，便是使自己完美并照鉴出这一和谐。”[37]

毫不奇怪，预设指向上的这种模棱两可的改动，也延伸到了这一关键性的论题，即士大夫反对任何反传统的政治改革的尝试。首先，韦伯完全反转了他之前在这件事情上的立场，声称士大夫的反对产生于内在的对宗教理念的依从。在韦伯看来，“儒教对于官职的野心来自古老的传统，很难不把那种带有欧洲特征的专门的、职业性的训

练,例如引发改革的训练类型,只看做是最肮脏的市侩作风之训练。”

> 毫无疑问,这便是东方式的对“改革”的重要抵触的中心所在。“君子不器”这一根本性的箴言,意味着君子是其本身的目的,而不只是为着某一特定的、有用的目标的工作。受过全面教育的儒教“绅士”……所支持的教化的身份理想,与柏拉图式的以社会为指向的理想是直接相对的。[38]

不过,很快韦伯就仅仅以外在的经济事件来说明对镇压反传统的事例。在论及处于急剧的社会变迁之中的汉王朝对正统儒教的回归时,韦伯以决定论的口吻说,“家产制的官员发现自己握有绝对权力并垄断了官方的和祭司的职能时,就的确只会具有对经书的传统主义的心态。”[39]

在韦伯引出了他对中国政治权威的规范性说明之后,同样的理论上的摇摆又持续下去了。上文提到过,在讨论中国儒教的因果重要性的最后一个段落中,韦伯观察到,中国人的个体观代表了“超世俗之神性的缺乏所导致的一种典型观念”,不管是否有宗教理性化的独立过程。[40]但是,正是在接下来的句子中,他对这一节进行了总结,其断言的意图显然正是要加强这一分析,实际上却适得其反。“而且,这些理念”,他写道,“是家产制国家的身份条件的一个反映。”[41]在接下来的有关中国缺少理性的法律和自然科学的概念——这一缺失与中国宗教的传统主义内在相联——的章节中,他又转到化约论的进路上,即他先前讨论政治权威的进路。[42]他声称,“‘自由’一词对于这一语言来说完全陌生这一事实本身”,只要注意到“家产制国家的本质”就“能得到说明”。对于自然科学的缺失,在韦伯看来,其原 69

因是“处于家产官僚制的条件之下”,“统治阶层的背景完全被分解为士大夫们为俸禄和品级追求而彼此竞争”,而不是挑战上升的资产阶级的“经济与技术利益”的竞争。[43]在接下来的三个章节中,他集中论述了官僚制的特定的宗教来源(第六章的4—6节),工具性的倾向又被直截了当地反转了过来,通过讨论,发现中国人的孝顺,即儒教的基本教义之一,其根源在于官僚阶级的利益的内在力量。

> 在一个家产制国家之中,孝敬被应用于所有的从属关系,可以理解的是,官员——孔子本人亦曾担任过一段时间的大臣——会将孝视为所有其他美德之源。孝敬被用于检验和保证对纪律无条件的服从,而后者是官僚制最重要的身份义务。[44]

在韦伯有关中国的专著中发现的问题不仅仅与经验事实本身有关。他的比较宗教社会学的其他部分,甚至在讨论中国时的若干段落,都成功地将同样的事实置于更加综合的框架中了。毋宁说,问题存在于理论逻辑的层次,韦伯未能将所观察到的事实与秩序之间的关系概念化,或者更一般地说,他未能预设对行动和秩序的理解,从而使得这一概念化得以发展出来。这本专著中存在的困难,表明我们在韦伯的正式定义中所发现的化约的可能性,反映了他的实质研究中根深蒂固的犹豫不决,——存在于其社会学的最根本的预设之中。至于《中国的宗教》中的概念讨论,实际上是常见的工具理性行动,或者“*Zweckrationalität*”,与任何规范性秩序之间的划分。这是韦伯通常化约为具体性(concreteness)和二分法的来源,因为这样的目的理性行动所定义的行动是完全自足的。如果理性行动是这样的具体化,那么,非理性行动必须以同样的方式被分离。而《中国的宗

教》乃是将唯物－唯心的争论的困境加以制度化，而非超越。[45]政治与经济压力的影响的表达，只能通过将行动描述为具体的经济、政治行动，反之亦然；宗教模式的影响只能通过引述外在宗教行为加以描述。我们将会看到，韦伯的"政治"社会学仅仅是误置的具体性这一问题的鲜明呈现。 70

2.《古犹太教》:多维的选择

在说明这种"变化"如何在韦伯的所谓政治社会学中作为一种充分发展的工具主义而出现之前，我们最后再回到韦伯的比较宗教社会学的多维片段。这种再考虑使我们可以将韦伯讨论文化的综合进路和化约进路更直接地加以对照，这在讨论了中国的情况之后就有可能了。《古犹太教》可以作为这一目标最稳便的参照点，这既是因为其多维的特征已经讨论过了，也是因为其论证结构在形式上与《中国的宗教》中的结构是平行的。

在《古犹太教》中，韦伯明显是以同样的二分法的方式来组织其表述的，因为对古代以色列的"社会结构"条件的分析是在其宗教皈依的术语性描述之前。但是，我们会看到，这种形式上的组织是欺骗性的。如同在《中国的宗教》中一样，在《古犹太教》中，韦伯在两个不同的时间点上，描述社会整个的"物质基础"，以测量现世的变化对于现存的宗教伦理的影响。其中一处是，中国封建战国时代的局面被描述为最终对和平化的官僚帝国让步。在另一处，韦伯叙述了从武装农民、牧人、父家长制的农村王侯的农业社会，一步步演化到城镇化的王权的过程。[46]不过，尽管这些叙述在形式上存在相似性，但是，这些经验观察所依托的理论逻辑却有极大的不同。一个是，韦伯描

述了被纯粹工具性行动所鼓动起来的相互交战的王侯、封建领主和新兴的文士的最初的关系状况,而且,他们仅仅是通过物质资源的分配才被秩序化的。另一个是,他细致地记录了卷入阶级斗争并为政治权威而争执的各个群体,又是如何被规范性的外衣所束缚的。

《古犹太教》的前三十页的标题是"社会结构及其背景",仅仅提到了制约古代以色列的社会变迁的外在因素:土地的经济所有权和军事强权。因此,这篇论文最初看上去仅仅是复制了《中国的宗教》的进路。不过,在紧接着的章节中,韦伯又开始修改并从而系统地改变了这一工具论性质的描写,他描述了农民、牧人和支配势力之间的经济和政治斗争,如何受到法律和政治原则的影响。比如,韦伯提到了没有土地对于低等级的牧人或格耳林姆(gerim)的影响,"关于土地所有权,无论他的地位如何,就其来源而言,'格耳'往往指的是其居民不仅受到个体的[以及既定的]客权利的宗教保护的私人保护,而且其权利受到政治组织的规范和保护。"[47]

71

与他在《中国的宗教》中对于法律关系的处理形成直接对立的是,韦伯详细描述了以色列的低等阶级的这一"权利",其方式与他在关于城市的论文中的多维性是一致的。他强调,尽管格耳林姆"没有自己的土地",因此,从严格的物质意义上来说对于其他群体没有任何权力,"但是,所有的格耳林姆却与定居的人民有固定的法律关系"。[48]除了"以契约固定的草地和通过权"[49]之外,这一关系包括的另一个特权,与经济地位的严格的工具性概念形成了更为直接的对比,即,格耳林姆被法律赋予债务免除的权利。[50]韦伯将这些权利直接与犹太教对犹太人与其上帝之间的圣约(*Berith*/covenant)的具有独特历史意义的概念化联系了起来,从而完美地表明了这些权利的规范论的参照意义。他写道,"最古老的法律书的名称",即是"约书",

他解释说,“所有的格耳林姆,包括其族长,通过契约确定了其在法律上的地位”。[51]这一规范性的秩序与条件性关系的等级结构相互渗透。这样,韦伯持论如下,“对于以色列人而言,契约的概念之所以重要,在于古以色列的社会结构部分地基于有土地的骑士兄弟团体与游牧/客族部落之间的永久性的、受契约规制的关系,后者是法律上受保护的外侨(metics)”。[52]

韦伯描述了古以色列的阶级斗争如何由其宗教契约的政治表现来调节,早先的理性主义的解释被进一步更改了。韦伯之所以将以色列部落联盟的存在,与上述权利的实施联系起来,是因为他在起初的多维分析中就表明,这样的权利只有通过政治组织才能得到规制和保护。[53]由此他认为,政治权利在原则上能够,而且在事实上经常为规范性的目的服务,“每一个以色列人在另一个部落中都享有外侨的权利,在既定的情况下,对其权利的严重违反将受到联盟的惩治。”[54]在《中国的宗教》中讨论国家的起源时所做的概念化中,韦伯仅仅以对外自我保护来讨论政治权威的集中;而在《古犹太教》中,韦伯将联盟与宗教契约所造成的兄弟情谊这一共同体纽带联系了起来。尽管简单的观察会得出这样的结论,即格耳林姆是完全无防御能力的,但是,移情式的理解表明,情况并非完全如此:“一个以色列人,包括一个其他部族的成员——在此他与对方仅属于格耳的关系——在与对方谈话时会称其为‘兄弟’。”[55]在这一规范性的参考之下,韦伯将这一政治共同体描述为一个“誓约团体”(coniuratio)[56],这一术语可直接比拟他在解释西方城市的兴起时所说的基于誓约的城市社团。 72

韦伯在关于城市的分析中,从经济与政治等方面对比了东方与西方的城市,同样地,他比较了以色列联盟与其他的群体,那些群体

虽然面临着类似的外部情势,但却具有不同的宗教指向。在这一情况中,无土地的农民群体的政治生活缺乏稳定性,这是阿拉伯贝都因人与以色列农民的共同之处:“由于[外部]生活条件的影响,贝都因人与[格耳林姆]畜牧者的所有的政治团体都非常不稳定。”[57]不过,韦伯对于这一客观的不稳定性与以下情况进行了对比,即“在以色列的尚未定居的阶层中……恰恰可以找到某个特定的、具有异常稳定性的团体类型,即宗教教团或类似的‘崇拜’组织”。[58]这种规范性的团体为客观性的压力提供了显著的调节,因为“很明显,只有这样的宗教组织才能为永久的政治与军事结构提供[一个]坚实的基础”。[59]最后,韦伯尽力想要表明这样一个讨论所表达出的一般性的参照意义,这一姿态回应的是他对城市阶级的意识形态的分析,而非在论述中国的著作中对阶级与意识形态的化约进路。他写道,“此处的要点不在于……半游牧的生活条件‘产生出’宗教团体,且其建立被认为是其经济条件的某种‘意识形态的阐释’”——这的确是在有关中国的专论中的陈述方式。与此相反,“这种历史唯物论的建构方式在此处亦如同他处一样,都是不充分的”,他坚持要将因果关系纳入一个更具分析性的、更加多维的背景之下:“事实重点毋宁在于,一旦这样的教团建立起来,在这些阶层的[经济与政治的]生活条件之下,在与其他比较不稳定的政治团体的为生存而进行的淘汰斗争中,它便拥有最大的机会胜出。”达尔文式的斗争既在唯物论的、又在规范论的背景下发生,而且只有在这一主观性的背景下才使得动机得以被理解。“不过,这样的教团是否出现的问题则有赖于相当具体的宗教-历史的……环境。”[60]

73　进而,应当明确的是,韦伯对于以色列的第一个发展阶段——彼此竞争的群体是农民、牧民和农村地区的家族长性质的君王——的

分析,是在一个综合的、多维的理论框架中进行的。与他在《中国的宗教》中形成鲜明对比的是,宗教因素的相对自主性从未受到质疑。因为首先,最重要的是,《古犹太教》中最初的“结构性”的讨论被证明实际上是应用了多维术语。其次,《古犹太教》后一部分的特点是致力于进行文本和术语学的分析,尽管在论证的表现形式上与关于中国的著述是类似的,但其讨论完全没有折中,而是在预设上对“真正”起决定性作用的排他性的工具性因素持模棱两可的态度。由于这两方面的原因,韦伯在书的后半部分长篇大论地开始提出,犹太契约所形成的理念,代表了早先的讨论中所分析的以色列的政治与经济形式之逻辑的实现,而非其替代物。他的最重要的主张,即犹太人的上帝概念产生了独特的伦理的义务感,以及犹太部落中前所未有的“民族意识”的定义,[61]对于此书第一部分论及的契约权利和政治联合体的规范性来源提出了一个详尽的论述。

正是在以色列社会生活的这一概念化的背景下,韦伯描述了构成古代犹太教的“第二个阶段”的发展的条件改变。他将以色列社会的无产阶级化与都市化运动描述为“发展趋势”,肇始于看上去是严格工具性的动机[62],这与他讨论中华帝国的和平化是一样的。不过,尽管在中国部分中的化约性论点认为,政治上的官僚化造成了其本身的规范性的理由,在《古犹太教》中,宗教的发展与后一阶段的官僚君主制相符合,这被认为是这些条件性改变与早先情况下产生的宗教伦理之间的互动的结合。仅仅因为这一理论的差异,某种经验可能性才被描述为——也确实被证明是——对于后期的以色列具有最终的意义:实际上,以色列的政治官僚化并未产生一个相应的“官僚政治的”宗教伦理。与此相反,由于以色列人内在地保持了对于契约宗教的特定观念的信奉,以色列的官僚化产生了其规范性的对立面。

在面对促进了经济剥削和政治等级制的条件性改变时，早期犹太教意识形态的平等主义本质得到鲜明的体现。宗教神话进而美化了低等阶级，对于官僚政治的集中化进行了志愿性的反对，在个体和群体的层次上，成为一个核心的意识形态焦点。[63]例如，韦伯写道，尽管 74 “农民阶层的去军事化”是在以色列的政治发展过程中产生的，但是，宗教伦理的自主性确保了“人们充分地了解到，古代的联盟及其军队一度曾经有不同的社会面貌”。[64]从而，沿着这一物质性的发展，产生了这样的宗教神话，其中，早期社会中的农民与牧民转变成了“真正虔诚的英雄主义的拥护者，受到圣约的战神的启示”。[65]

韦伯强调，第二个时期的具有批判性指向的宗教伦理产生于长期的共同体权威和法律权利的文化模式。这样，新的神话反映了为人所熟知的“视古代社会权利——首要的是耶和华联盟的社会债务权利——为神圣”。[66]新的物质性的挑战是其发展的关键，但其自身并非充足的，因为所有对新近分层的社会的批评的一个基本主题是“古代以色列联盟的历史悠久的‘法律’，正如批评者所理解的那样”。批评者以过去的规范性秩序来衡量当下的情况。“对他们而言”，韦伯写道，“所有罪恶的来源是国家转变为仪式的而非联盟的国家。”[67]不过，在这些新的条件环境之下，以色列宗教的另一个关键面相出现了，由此造成了对外部的官僚政治控制的进一步的志愿性对立。强大的、非人格的犹太教上帝是上述长期的宗教理性化的产物，而他与新的社会条件的无序挑战之并存，首次产生了一个集体性的“社会之罪”的概念。对意义的寻求这一新产物，创造了一种心理上的渴望，要发现以色列之罪的来源和赦免的可能性。在韦伯看来，“这一问题不可避免地出现了”，即“以色列的政治与军事情况的这一不利的发展[来]自何处”。[68]他总结道，由于犹太人“与耶和华的特殊关系”，

“当耶和华发怒且不能帮助这一民族或个人时,责任就归于对契约的违反。”[69]

这三种理念因素,即共同体权威、法律权利和社会之罪的概念,与新的经济和政治发展之间所产生的互动,提供了犹太先知的一般性背景。先知之视野的内容反映了产生于以色列第二阶段的宗教迷思;[70]通过对深植于民族历史中的秩序的抽象化,先知使得一个不稳定的世界明确了其意义。[71]作为多维压力的一个产物,先知是对更高的规范性秩序的呼召,这一秩序改变了后来以色列及世界的社会发展的进程。它在韦伯的犹太教的专著中所发挥的理论功能,与第二轮的、基于誓约的都市联盟在他对于西方城市的分析中的功能相同。这两者都表现了规范性秩序在创造激进的批评和社会变革中所扮演的角色。[72] 75

3. 结论

本章所述的在韦伯有关中国和以色列的论著中的对立,再一次表明了,单单用其“宗教”或“政治”社会学来辨析其著作中的不同理论观点,是不可能的。《中国的宗教》是其比较宗教研究的一部分,而且往往被认为是韦伯比较“唯心的”作品,经常滑到一种一维的、唯物论的思想模式中去。正如我们已经在之前的章节中看到的,《经济与社会》中的“宗教社会学”部分,据说是韦伯作品中最具政治性的和“现实性的”部分,实则以更加一以贯之的方式使唯物的和规范的秩序相互渗透。另一方面,韦伯宗教研究系列中的《古犹太教》在本章得到了考察,以理论术语来看,它与《经济与社会》的章节更为类似,而非类似于同属宗教系列的论述中国的著作。[73]实际上,其中的逻辑

与韦伯关于城市与社会阶级的“政治社会学”所体现的逻辑是一致的。

只有将这些一般性的理论关注完全与任何特定的经验性参照分离开来，我们才能转向韦伯从多维性撤退的最为明显的线索。尽管在任何意义上，韦伯的政治社会学都非内在地工具性的，只有在政治社会学的方面，我们在《中国的宗教》中所发现的困难才是具有典型性的情形。

第四章　退出多维性(2)：“政治”著作中的工具性化约

在现代社会科学中，一个几乎是不言自明的信念是，韦伯的政治 76 社会学成功地将对规范性变量的认识引入了政治的分析。人们相信，韦伯通过其一般性的合法化概念，以及更特定化的方式，即努力于用作为历史发展进程之特点的合法化的不同形式来描述政治生活，来做到这一点。考虑到我们在前文所考察的作品，这一看法的立论相当轻率。受难与救赎当然也是政治生活的问题，而不仅仅局限于宗教生活；因而，如同传统的神义论一样，政治的意识形态同样提出了意义的问题。如果说传统社会受到宗教理念的人格化(personalization)的约束，同样地，这一限制也会影响到其政治生活。西方宗教所提供的普世性由此被引向西方政治的法理性，而其转变会受到政治领袖的影响，这些领袖被认为承袭了古代先知的精神的衣钵。

不过，在目前的论证中，我所提出的观点是，除了第二、三章所考察的作品之外，一般说来，韦伯的政治社会学没有能够在规范性秩序与政治生活中建立这样的关联。当然，对于合法化形式的讨论，恰恰如同历史分期——看上去很具吸引力的文化上的讨论——一样，落在了卡理斯玛型、传统型和法理型等几种形式上。甚至在实质的经验研究中还时不时会出现规范性的分析段落。不过，无论这些段落“读”起来显得多么机灵和富于想象力，其本身的全部定义、分类和经

验性的参照物却无足轻重,因为它们被禁锢在一个注定是工具性的预设框架内,其工具性特征甚至是非常咄咄逼人的。

77 只有那些误解了理论逻辑的前提要求,或者其理论总结具有某种争讼意图的人,才会认为韦伯的“政治”社会学是综合性的。我将提出,与此相反,其政治社会学的主要特点在于,详细表述了从多维性的后退,而我们已经在先前的中国专著中感觉到了。韦伯的政治社会学将这一进路“具体化”为理论的说明,特别是在他所谓的目的理性的(*Zweckrationalitaet*)、既定目标之下的工具性行动的部分,随着他的比较方法的继续,他越来越满足于观察,而非移情式的理解。韦伯一直将政治生活描述为霍布斯式的实力政治的局面,其中,政治权力与经济阶级是强加于行动者的纯粹外在的力量。随着焦点转移到这种对行动的外在控制上,政治行动者的动机就失去了其显著性。这样,政治社会学对于宗教系统和“意义的复合体”而言,没有什么参照作用,而后者是韦伯在其他作品中所建立的对于社会的志愿性理解的核心要素。最后,对于冲突本身的描绘,在其他地方得到了非常微妙的多维处理,而在此却单单与工具性利益的特征一致。那么,在其作品的这一面相上,韦伯步马克思的后尘,亦成为“冲突社会学”的奠基人。在其政治分析的彻底的工具性逻辑中,韦伯的社会学返回到了他的早期作品所未能解决的问题上。

1. 形式性作品从“合法化”到“支配”的演化

对韦伯的政治社会学的错误认识的一个主要来源是,他对合法化在政治行动中的作用的定义性讨论。在当代的社会思想家建立其自身关于政治生活的规范性因素的命题时,他们求助于这些形式化

的概念,而非实际的经验性和历史性研究。很明显,他们这样做是出于很好的理由,即无论韦伯对于政治史的经验性分析过程如何,在始于《经济与社会》的形式性的概念化中,“合法化”是一个中心概念,这一点是无可争辩的事实。至于合法性问题本身在原则上是否适于综合性的进路,则非本质问题。此处所关心的问题是,在韦伯对政治权威的实际处理中,这一概念是否以这样的方式被应用了。实际处理的精确标准——而非在某些被模模糊糊地定义为“韦伯式的”框架中能够看到的综合讨论之假设的可能性——不仅会被应用于经验性的和分析性的分析中,而且也会应用到形式性的定义讨论中。

在《经济与社会》的形式性分析的开始部分,即最初被独立译作《社会与经济组织的理论》的章节中,韦伯将政治权威的论题与早先对工具性秩序的批评细致地联系了起来。其“理解”(*Vestehen*)的方法,即解释性或诠释性理解的方法,与这样一个观念建立了关联,即行动具有重要的非理性的维度。他写道,“对行动的解释”,“必须将一个基本的重要事实考虑在内”。[1]他认为,权力的结构具有内在的主观性参照:“无论在常识意义上,还是司法或其他技术性的思想形式上,在个人的心目中,集体性的存在具有其意义”。而这些机构只能部分地依靠“某些实际存在的事物”来应用其权力;它们亦要求行动“部分地成为具有规范性权威的事物”。[2]这一道德权威的事实,将政治机构与韦伯其他分析中具有相当分量的理念结合体联系了起来。由于“行动者……的行动以此为指向”,韦伯在论及具有规范性权威的机构时写道,“对于现实的个体的行动,理念具有强大的、往往是决定性的因果影响力”。[3]韦伯的结论是将政治与“信仰”联系起来,他认为,“现代国家之存在的一个最重要的方面”,“在于这样一个事实,即不同的个体的行动,会指向已经存在的或应当存在的信仰”。[4]

78

随后,韦伯将行动的非理性的维度与非随机的、非强制的秩序的存在联系了起来,后一概念恰恰就是多维理论的核心。韦伯写道,规范性秩序仅只存在于志愿的、规范性的因素发挥作用的情况;“只有当行动近似地,或在平均的意义上指向可确定的‘箴言’之时,一社会关系的意义内容[才会]被称为‘秩序’”。[5]正是在这一预设框架的背景之下,韦伯引入了正当性/合法性这一特定的概念。若行动指向规则,“秩序”便存在。仅当这些规则被认为是具有约束力时,合法秩序才存在:“如果以这些箴言为指向的情况发生了,一秩序[将会]被视为‘有效’,除了其他原因之外,是由于行动者以某种可感知的方式,认为它在某种意义上对他自己具有义务或模范的意义。”韦伯写道,被志愿遵守的秩序,“具有被视为有约束力或模范意义的声望”,而且,他相信,“正当性”只是对同一事物的另一种表达。[6]这样,指导合法性行动的秩序与指导宗教生活的秩序具有同样的地位。“行动,特别是涉及一社会关系的社会行动,会受到存在于合法性秩序中的信仰的指导。”[7]在一系列的对比中,韦伯强调了岌岌可危的预设性问题,他比较了合法性秩序的概念与这样的一种情况,即秩序仅仅在工具性的和对利益的效率计算的基础上达成,而不需要任何参照。“指向的一致”,他写道,“会被认为‘决定于自利’”,但是,这样的自利的秩序必须基于纯粹理性的行动。这就是说,“只有当行动者的行动是对一致的期望的工具性指向[即目的理性的“*zweckrational*”]时”,[8]这种情况才会发生。通过引述功利主义行动的理想型的形式,韦伯阐明了,这样的秩序不以合法化为参照:最终的经济局面并非规范性地决定了的,而仅作为通过效率计算所达到的手段,其他行动者被视为并非相互交融的个体,而只不过是外在的条件。

> 社会行动过程中有许多特别明显的一致性,并非决定于任何有效的习俗的指向……而是完全取决[于]这样的事实:即社会行动的相应类型,在本质上正是最适于行动者自身所意识到的规范性利益的情况。这首先适用于经济行动……这样,市场交易者将自己的行动当作达到其满意目的[*Zweck*]手段,而目的是由被他们认为是他们典型的经济利益所限定的,同样,市场交易者也将其他人的相应行动当作其达到目的的条件。[9]

韦伯提出了政治行动的规范性参照的概要,其志愿性的性质,以及规范它的信仰系统。在这些术语中,政治的合法性仅仅在经验上不同于宗教的神圣化。将韦伯"宗教"社会学与其形式性的政治分析结合起来,将马克思主义的对利益和权力斗争的强调与涂尔干对宗教维度的理解结合起来,这样的时机已经成熟了。

不过,韦伯自己从未走到这么戏剧性的一步。在此处,他的形式性分析对政治秩序的概念化开始等而下之地走向工具性的化约。实际上,这一转向的种子最初可见于前文所述的多维分析之中,即使在这里,韦伯明确表示,合法性秩序的存在可以成为仅仅是外在的表象,是一行为的、可观察的事实,而非有意图的、移情的事物。例如,他以信仰来表述合法性秩序的奠基性定义,紧接着,他写道:"行动的实际指向的可能性,被称为受到质疑的秩序的'有效性'。"[10]接下来,他阐明了公职人员的行动"不仅仅决定于……自利",[11]在其中,他指出了几种行动,并非受到内在的规范性信念的指引,而决定于理性的效率计算。公职人员的行动"由秩序的有效性[价值理性的"*Wertrational*"]所决定",韦伯写道,这不仅因为"对秩序的违反与他的职责感是格格不入的",而且"因为不服从会造成对他自己不利"。[12]当 80

然,这里的问题并不是说,韦伯认为公职人员支持某一秩序的原因是害怕受到于己不利的惩罚。毋宁是说,在据说是提出了“仅由自利……决定”的秩序的替代物的情况下,韦伯引介了这样一种纯粹理性的动机。[13]不过,如果这种对惩罚的害怕提出了“自利”的替代物,也只是在秩序而非行动的层次上的替代。在韦伯看来,纯粹自利的秩序意味着个体主义,如果是这样的话,不利(disadvantageousness)则包含着某种外在的集体力量。不过,这样的集体性的秩序并没有触及自利的动机。韦伯提出了这样一种似是而非的可能性,即合法性秩序完全没有内在的指示物。[14]

在将其合法的政治秩序的定义引向不同的预设性的解释后,在构成《经济与社会》第一章的有关“基本的社会学术语”的长篇大论的其余部分中,韦伯主要继续了第二种更加工具性的理解。在第8节,即“冲突、竞争、选择”中,秩序所具有的重要性,不在于它作为行动的指向,反映了行动者对于一个理念系统的信仰,而是一种外在条件,限定了某一社会选择发生过程中的机会结构。“所有大规模发生的典型的斗争和竞争模式”,韦伯写道,“长期来看”,将会导致“一种选择,那些品质高于一般水准的人将会获得成功”。这些品质的结构,以及这一达尔文式运动的过程与由规范性模式所限定的内在期望没有什么关系。毋宁说,“什么样的品质是重要的,取决于冲突或竞争发生的条件”。[15]韦伯所认为的社会行动之核心的秩序的性质,现在被化约为仅仅是非随机的“规制”类型,而那是马克思的集体秩序的特征:这是一种外在的控制,可以指导个体原子,以使一既定的行动的实施成本比较多或比较少。韦伯宣称,“在其目的与手段都指向某种秩序的意义上,竞争性的过程是‘被规制的’竞争”。[16]如果说,这一极少主义的(minimalist)、单一维度的理解听上去像回到了马克思

所采纳的那种理论逻辑,即经济秩序是社会的原型,那么,韦伯自己恰恰就是这样想的:“常规性管制的一个经典的例子(是)交换关系中对于经济利益的竞争,其约束作用正如秩序对于市场的治理一样”。[17]在第12节“组织”中,围绕着政治秩序概念的模棱两可,由于韦伯将“执行”的概念与行政人员联系起来而进一步加深了。这时,秩序变成只不过是一个等级制的指令,无须参考超个人的规范性信仰,而只由在其位者所操作的事物。对于韦伯而言,行政的等级制体现了工具性的秩序,在很大程度上类似于马克思认为的阶级的等级制体现了工具性秩序。“组织的存在”,韦伯强调说,“一个充分条件是具有权威的个人……其行动着力于使治理组织的秩序发挥作用”。[18]这样,作为群体生活的典范秩序,组织仅仅用行为式的术语进行了限定。等级制的权力“具有决定性意义,因为它不仅仅是指向某一秩序的行动,而且是[一]以其实施为特定目标的行动”。[19]为了与这一新的工具主义相匹配,韦伯的方法现在变成了纯观察性的,而非移情式的。“出于定义的目的”,他写道,“作为相关的期待的基础是何种‘秩序’则无关紧要。”[20]

81

一个替代的、实力政治的版本对秩序问题的界定,最终由韦伯在第一章分析的总结部分引出,即政治权威的概念,或者是他所使用的一个同义词,政治支配[*Herrschaft*]。[21]这一分析确实具有经验的和概念的目标,即由简单的经济利益的优越性所获得的“力量”,与有意发布的指令引起的“权威”,应当区分开来。确实,从对韦伯的政治社会学的任何完整的评价来看,政治控制与经济控制之间的区分是至关重要的,因为它使韦伯对权力的分析区别于马克思的分析。[22]不过,我们当前马上要关注更加特殊的、更多理论总结的内容:我们希望知道,在预设的参照上,韦伯对权力的分析是否有别于马克思的。

因为,政治权力是否被限定为相对于经济利益的一个独立变量,是所应用的模型的类型问题。在更加抽象的意义上,两个变量的关系必须仍然被限定为相对规范的和物质的秩序,这一问题涉及了更多一般的、预设性的问题。在这一理论背景之下,权威与命令的同一必须被视为此前关于秩序的讨论的演变。对于权力的"命令"方面的强调有清楚的一般性目标:它精心描述了一套概念工具,通过外部的政治强制的应用,来研究集体性秩序之被强加于人。此时,韦伯应用了一个彻底是行为式的政治权威的定义。他主张,权威往往只存在于被服从的"命令"所代表的秩序。这样,他将权威或"支配"定义为"具有特定内容的命令、受到特定群体服从的概率"。[23]韦伯现在强调认为,82 行动者的主观信条不是度量权威的成功执行,甚或其存在的标准,这与他早先对合法化存在的规范性评判标准发生直接的矛盾。"'顺从'意味着人的服从行动在本质上遵循这么一个进程,即命令的内容看上去是发自内心从而得到遵守的。"外在的服从即是全部,科学家只需要观察,不需要理解。正如韦伯接下来说的,"事实上,它之所以是可参考的,仅只在于正式的义务,而不考虑行动者自身对于价值的态度,或者此命令的内容并无价值可言"。[24]换言之,内在的动机是无关的。以他的术语来说,要紧的只是局外人是否能够依照事实设想出某些充足的动机。出于理论的目标,政治权威的志愿性默许被限定为等同于工具性的政治利益的运作。

研究韦伯作品的学者们通常忽视了我们的讨论所揭示的问题,这是由于存在这样的趋势,即集中于韦伯的经验性的概念,而脱离了更大的框架,或将韦伯视为具有有力的统一性的学者的强烈偏见。对于"多维的韦伯"的最重要的解释,即帕森斯和本迪克斯的工作,并未在他的形式分析中找到任何基本的不一致。例如,帕森斯将

"Herrschaft"(支配)译成了别别扭扭的"imperative control"(命令性控制),除了个别的例外,他的解读强调了韦伯政治权威分析中对合法化的主观定义的连续性。而尽管在翻译的争论中,本迪克斯更多地强调"Herrschaft"概念的强制性的方面,他也清楚地维护了连续性的路线。[25]达伦道夫及"冲突社会学"的解释传统清楚地表现出一个"工具性的韦伯",其理论亦被认为具有彻底的一致性:冲突学派将权威理解为命令,完全无视此前的对正当性更具主观性的理解。[26]最后,已经认识到韦伯作品中某些含糊之处的极少数的诠释者,亦将此归结到对于权威本身的经验观察的问题,而没有将其当作更具一般性的困难。[27]

对此我有极为不同的解释,既认识到韦伯的一般性作品中的分裂,也可赋予它一个一般性的、理论的意义。在韦伯对政治权力的形式的分析过程中,清楚地出现了一个重点的转移,即从包括规范性秩序的综合——韦伯认为这是正当性的问题——转向了强调将秩序当作一个外在强加的现象,以权威或支配的问题来进行概念化。问题并不在于社会生活是否涉及了这两个集体性的力量,也不在于组织的命令是否构成了社会学分析的一个不容忽视的数据或资料。当 83 然,多维思考的目的正是要将这两者包括在内。不过,所出现的问题是,为什么韦伯对于这两种力量的分析以这样两分法的方式演化:为什么对于权威性支配的讨论孤立地发生,而完全未参考之前讨论过的正当性概念?这样的二分令人想到韦伯的宗教研究作品中所发生的不自然的分裂,即在他对目的理性的(*Zweckrational*)行动的暧昧不明的形式化处理中,已经预示着将要脱离唯物主义与唯心主义的分析性和解。韦伯对于政治生活本质加以分类和定义的论点组织,标志着其重点已后退至对于集体秩序问题的工具性的解决上。实际

上，这正好是我们接下来将要考察的社会学。正当性，及其"涂尔干式"的含义，已经成了一个空壳。韦伯接着要讨论政治支配所依据的"真正的"决定因素。

2. 实质的政治史中对工具性支配的阐述

《经济与社会》的中心是密集的历史分析，尽管很少有人讨论，但却被当作韦伯的政治社会学的综合性质最终的"经验展示"而获得不少理论上的敬意。[28]不过，韦伯自己对于政治史的这一经验分析的介绍极为清楚地表明，如果我们以规范性的方式来理解这一术语，它并非有意要成为对于"合法化的类型"的研究。相反，利用他在早期的、形式的分析中所划分的区别，韦伯表示，对他的经验研究来说，合法化的首要意义来自其作为支配类型的可靠的指示物而具备的效用："对于支配，……其正当性的合法化远远超出了理论的或哲学的思考；毋宁说它构成了支配的经验结构的真正差异的基础。"[29]韦伯以此作为其"导论"部分的总结，将"合法化"仅用作强调工具性支配的类型与结构的手段。他写道，三种主要的"支配类型"，"对应于……三种可能的合法化类型。"[30]

> 官僚制是支配结构的理性联结行动的最典型的表现。父家长制典型地代表了受制于传统权威的关系的社会行动。卡理斯玛的支配结构依托于具体个人的权威，其基础既非理性的规则，亦非传统。[31]

84

这样，韦伯的政治社会学，是对自治群体或组织努力要强制使它们的

命令得到服从的不同条件的研究。它并没有表明不同类型的信仰体系对于人的心智的影响,或测量其正当性信仰的社会影响力,或对其所建立起来的理念型式进行阐述。在韦伯的政治社会学来看,卡理斯玛的、传统的和法律的形式并非分别研究"信念"、"与生俱来的风俗"或"理性的思考"的工具;它们毋宁是被当作相对较少变化的工具性自利发挥作用的独特的外在框架。即使偶尔提及合法化的内在意义的问题,也总是将其与寻求意义的理念的理性化——在其多维度的作品中韦伯将此过程置于与权力斗争同样的层面上——的任何联系分隔开来,并化约至一个对权力的理性化单独做出反应的因素。[32]

2.1 支配的框架:卡理斯玛

事实上,卡理斯玛涉及的是行动者之间发生于情感性关联中的主观的"相互渗透",因此,在对关于行动者与政治权威的关系的文化影响进行概念化时,它似乎是一个理想的工具,而"卡理斯玛的例行化"看上去是与涂尔干的结构理论的一个完美的衔接,正如情感的结晶与马克思的"现实主义"理论之间一样。实际上,政治权威的规范的和工具的面向之间的关系,是我们之前考察的多维度研究的首要的聚焦之处——例如,韦伯对摩西契约在以色列政治联盟的形成中的作用的分析。而且,尽管某些理论家坚持认为"卡理斯玛"是宗教理性化得以概念化的核心的理论工具,但其实并非如此,韦伯以卡理斯玛权力来讨论先知,而且,他时不时地会提及卡理斯玛与宗教过程的关联,表明其广泛的多维应用的潜力。[33]不过,当韦伯将"卡理斯玛"引入其明确的政治分析,其观念的意涵绝大部分都消失了。

在韦伯的政治社会学中,卡理斯玛被当作手段,来讨论为支配的权力而进行的特定类型的工具性斗争的结果,亦即,由于将个人的权

力分配至一个特定的个体,从而产生的较短期的、不稳定的支配类
85 型。韦伯宣称,这样的情形所造成的其他参与斗争者的不安全,造成了一系列的"有效的"战略革新,其结果是卡理斯玛形式的非人格化(depersonalization),或称例行化(routinization)。对韦伯来说,造成这一发展的,不是强烈感情的易变品质,或愈来愈多的人们对于意义的追寻,从他坚持与宗教研究的关联就能看出来这一点。韦伯也未将这一发展视为以卡理斯玛方式沟通的理念的扩散,或"制度化"。毋宁说,卡理斯玛例行化的过程被认为是由这一特定类型的支配所引起的特殊的不安全感;因而,例行化的效果,仅仅是提供一个较有保证的、稳定的权力形式。而当韦伯仅有少数几次将卡理斯玛作为一种正当性而非支配的形式时,也是为了指出某种外在的条件,它是所有卷入这一权力斗争的方面都必须加以考虑的,而不是为了描述一种令斗争中的各方都被激发起来的信仰。

"卡理斯玛是自决的,且设定了它自己的限制。"[34]在其分析之初,韦伯强调了这一内在产生的品质如何使得权威变得无法预测,从而不稳定,无论对于卡理斯玛领袖的跟随者,还是领袖自身,都是一样的,这便为后面的所有著述建立了一个框架。因为,情况往往是,"卡理斯玛厌恶赚钱和拥有金钱",韦伯写道,它"总是视所有有条理的、理性的获取为有失体面,实际上拒斥了所有的理性的经济活动。"[35]但是,这一形式的支配的政治后果则更为显著:"卡理斯玛没有正式的或受约束的任命或免职,没有职业、升职或薪水",也"没有……独立于任职者的……永久性的制度。"[36]在接下来对卡理斯玛支配的分析部分,韦伯指出,权力的不稳定性推动了所有卡理斯玛走向例行化。这样,他描述了这一例行化过程中涉及的动力,即为了拥有有价值的手段的工具性动力,"转变卡理斯玛及卡理斯玛式恩惠的

意愿,即从一个独特的、短暂的,只存在于特定时间和个人的恩典的礼物,转变成日常生活的永久性占有。”[37]尽管这段孤立的陈述可以被理解为表示了在一个有价值的意义背景之下更永久的关系的需要,但它实际上所指涉的此前所述的政治和经济的不稳定的紧迫性可以从同一段中接下来的一个论断中清楚地看出来。卡理斯玛的例行化,即获得一种稳定而优越的地位,获得者是最初被卡理斯玛领袖个人支配着的群体,或职员。韦伯认为,“转折点通常在于……卡理斯玛的跟随者和门徒们,起初转变成有特权的、与支配者同桌共食的同伴,例如法兰克王的‘从士’(trustis),以及后来的采邑所有者、祭司、国家官吏、政党党工、军官、秘书、编纂者和出版者,等等,或者变成雇员、教师以及其他职业的利害关系人,或者是保有俸禄或世袭官职的人。”[38]例行化的争斗的结果,与推进它的不同的工具性动机是相匹配的。例行化是“有效率的”目标,受到职员(staff)的自利的推动,我们应当记得,职员是所有权威的基石,因为它具有执行命令的力量。通过例行化,职员将会很确定,这样的执行会带给他们经济与政治的利益。

86

紧接着这一部分,根据卡理斯玛的去个人化实施程度,对于例行化的讨论分成两个部分。第一部分关注领袖继承现象,即门徒们如何试图在卡理斯玛领袖离去之后发挥其个人的权威。韦伯以“斗争的框架”来进行有关继承问题的说明,即由不稳定的卡理斯玛权力的外在条件所造成的对于自利的威胁,这是理解韦伯的要点。韦伯写道,如果卡理斯玛式领导“想要将自身转变为一个长久的制度”,“首要的问题是,找到一个继任者,成为先知、英雄、导师或政党领袖。”[39]与处于权力中心的人们一样,门徒们同样对继任有理性的兴趣,而且,在韦伯看来,他们与卡理斯玛领袖的接近赋予他们以主宰的权

力。由于卡理斯玛是基于内在的个人品质的,只有那些亲身接近原初的领袖的人们才会有效地获取权力。不稳定的外在事实创造了行动的必要性——当然,如果假设了工具性的动机的话——,而个人权力的特定的亲密性决定了这一行动将要采取的形式。当然,任何有效的行动都要求有其手段:"由于门徒们实际上完全控制了[卡理斯玛]权力的工具,对于他们来说,将此作为一种'权利'而占据并非难事。"[40]而且,在一个关键的段落中,韦伯宣称,正是由于这一工具性的、条件性的有序过程——通过选择继任者而剥夺控制,从而保留权力——使得"卡理斯玛的例行化"实际上发生了。

> 在所有最初是卡理斯玛性质的组织中,无论是先知型的还是战争型的,指定一位继续人或代表是确保其支配的延续性的典型手段。当然,这意味着从基于个人卡理斯玛权力的自治的领袖[*Herrschaft*],迈向源自权威"根源"的正当性的一步。[41]

87 最后,韦伯讨论了门徒们的几种可能的选择方式,多数情况下需要被统治者的拥护。韦伯并未涉及某些社会心理学过程,或社会化这样的文化的动力学,他对那些策略的描述强调了利益相关的门徒们的支配性和工具性的角色。"由最亲密和最有权力的封臣指定,受到百姓拥戴",他写道,"这往往是……继任者选择的……结果。"[42]而尽管选择的过程偶尔会将权力转到被统治者中手中,韦伯强调说,结果往往是巩固了门徒们的支配:"被统治者的拥戴愈来愈退后到圣职者、宫廷大臣或大封臣的,由卡理斯玛决定的优先选举权的背后去,最终产生了一个排他的寡头选举机构。"[43]

其二,更完整的例行化形式发生于以"血统的卡理斯玛"和"职责

的卡理斯玛”的出现而显示的非个人化之中。关于前者,通过纯粹个人形式的卡理斯玛支配的非稳定性,韦伯再次发展了其框架。韦伯完全没有参照这一过程的非理性的方面,其中,正当性被从个体转到了群体——这一方面涉及了对动机和意义复合体的关注——韦伯非常简单地写道,正是通过将卡理斯玛限制在一个既定的世系中,门徒们可以确保政治权威与经济特权。这与其说是文化过程,不如说实际上是另一个策略上的发展,即以经济为首要的计算的结果。对于“贵族名录之封闭、祖谱证明、只接受新富之家为‘二流家族’,以及类似的现象”,韦伯坚持认为,“全都是努力使社会威望提高的产物,其方式是使之成为稀缺物。”[44]从多维结构到简单的注重实效的动机的假设,这一化约已变得非常直接:“独占行为的背后隐藏着经济动机,除了对可以从中获利的职位的独占,或对与国家相关的其他关系的独占之外,尤其还有对通婚权的独占:贵族身份有优先的机会向富有的女继承人求婚,并提高自己女儿的身价。”[45]

在韦伯看来,当门徒们或其跟随者,出于不同的经验性的原因,构成一个机构而非世系的时候,卡理斯玛与公职之间的联合就发生了。在这样的情形下,只有通过保持某一“职位”而非群体的卡理斯玛品质,他们的权力才得以保存。行动依然有效而理性;差异仅存在于外在的条件。这样,“非人格化是手段,由此教权制的组织机制嫁接到了一个四处都可以感受到巫术性质的世界中。”[46]在韦伯看来,基督教从人格到非人格的宗教结构的运动,就是这样一个逻辑的例证:“教会的官僚化只有在教士们道德败坏,却无损于其卡理斯玛资格时才有可能;只有在这个时候,教会的制度性的卡理斯玛才会受到保护而不受任何人员的不定因素的影响。”[47]无论在何处,韦伯都未将这一分析与他的宗教史洞见联系起来。例如,在其他地方,他未参

88

考过普遍的兄弟之情的特定宗教观念的作用,即令西方的卡理斯玛权威赋予抽象的、非人格的教会以神圣性,尽管这一考量在他的主观多维分析中是非常关键的。[48]在此,他纯粹以制度性权力的保存来加以解释。[49]实际上,在他对政治生活中的卡理斯玛的作用的整个讨论中,将其作为一种政治权力来说明规范性考量的情况,仅只有一次。在对职位的卡理斯玛分析的一个不寻常的段落中,韦伯比较了清教影响之下的"反偶像崇拜"态度,与路德时代德国所表现出来的"更纯粹的感情"态度。[50]卡理斯玛的合法化与理念因素的联合尽管只是单独出现了这么一次,但却清楚地表明这一讨论的化约的性质,其中,对于支配结构的集中关注代替了对于卡理斯玛信仰之结构的任何严肃的考虑。

2.2 传统型支配的工具性斗争及其向法理性形式的转变

韦伯最广为人知的对于政治发展的传统时期的定义是以其特殊的合法化形式给出的。与卡理斯玛的自发性和法理性的非人格性相对,传统的政治生活明确地保证了"传统的、古已有之的事物,以及对某些特定个人的顺从"。[51]在《经济与社会》较后面章节的长篇大论的历史分析之初,这一规范性因素似乎要成为其后讨论的一个主要部分。家长制支配被引介为"对权威的信仰"[52],依托于志愿性的顺从,而其"内在的支撑力量在于从属者对规范的依从"。[53]而且,韦伯接下来阐述了家长制统治者及被统治者之间的关系所出现的某些志愿性成分,其出现是由于对传统信仰的共同认可而造成的互惠。一方面,"习俗规定了被统治者以其所有可能的手段支持其主人",[54]另一方面,"对于传统的恭顺……同样约束了主人"。[55]"即使它首先是一个纯粹的单方面的支配",韦伯写道,"这一关系往往涉及从属一方对于

互惠的宣告,而这一宣告‘自然而然地’获得了社会的认可而成为习俗。”[56]

这一进路如果持续下去,应该会涉及更大的意义复合体,这样的内部因素是嵌入其中的。最终,必须考虑到宗教在形塑家产制支配和家父长制支配的意愿中的作用,以及更一般地,宗教的抽象或缺少此抽象之间的关系,以及传统主义者对于政治权威的相对比较特殊的定位。当然,韦伯的确在其作品的其他部分考虑到了这两方面。本书较早的章节中讨论其多维度的著作时,阐述了他的传统主义分析的这些方面,以及它们成为大量据说是“韦伯式”政治社会学的主题。不过,这一多维度的路径,并非韦伯的政治社会学实际上所采取的方向。 89

相反,接下来的模式延续了他在中国论著中的化约的语调,韦伯对传统权威的讨论很快就离开了多维度理论的框架。紧接着我刚刚讨论的《经济与社会》的较为规范论的分析之后的章节之中,韦伯表示,他的意图是考虑传统主义的支配性、而非合法性的方面,将传统型的统治者当作权力的客体而非信仰的客体来加以分析。在此他宣称,内在的惯常义务的情形,仅仅是暂时的,是第一个历史阶段。从这样的一个情况,即“志愿地对统治者的物质支持,以及缺乏任何交出固定贡奉的家产制的义务”,不可避免地发展出另一个阶段,即“一个强有力的领主甚至会强迫那些‘自由的’属民,以满足他的……占有的维持……费用。”[57]实际上,他对于家产制统治采用的是一个霍布斯式的视角。传统主义被定义为一种政治的局面,是在以下两个方面之间权力斗争的产物:强制性的家产制统治者与那些他倚之而实现其意愿的人,即他的一套官员班子。“只要统治者创设典型的、有利可图的职位”,韦伯写道,“他必然要面对特定阶层的垄断企图”,

其"强有力的利益"试图通过"合法的自主的团结"来推进地方分权。[58]特殊主义的、个人化的实践是对于这一挑战的一个合乎逻辑的、有效的回应:"只要有可能,统治者就会努力避免身份团体对于职位的这种垄断……,其方式是任命世袭的个体依附者或完全依赖于他的外来者。"[59]

韦伯断言,统治者及其往昔的"官员"之间的这一"持续的斗争","在家产制国家的历史上随处可见"。[60]为什么其中是"传统主义"?因为这些特殊的外在条件,对于统治者进一步集中其权力形成了约束,这些约束要么过分,要么不足。如果在这一斗争过程中,统治者保留了权力不受限制的地位,传统主义就产生了,因为他的权力地位的专制特性助长了向非理性的、个人的方向的发展。"在未发生职位的占有的领域,领主的完全随心所欲的权力",韦伯写道,"使得他可以将个人中意的人选任命到行政职务和掌握权力的职位上。"[61]在另一方面,如果分权的职位垄断存在,传统主义会跟着发生,因为这些属于当地利益的定型化的权力,这一情况同样是特殊主义的,甚至更加抗拒变革。"当对职位的占有发展时",韦伯写道,"统治者的权力……分解为由不同个体各自占有的一束权力,他们具有专门的特权,统治者若想加以改变,就会引起为既得利益而进行的危险的抵抗。"那些局部利益阻碍了理性化:"这一结构是刚性的,既不会适应新的任务,也不服从于抽象的规则。"[62]

是什么决定了传统型支配的实际进程?决定性的因素与行动的条件、为支配而进行的斗争中可资利用的资源多少等有关。在部分意义上,这些手段纯粹是政治的。如果统治者要成功地与当地的占据职位者较量,他必须完全垄断军事权力:"统治者自身的家产制地位在技术上越发达",韦伯写道,"而且,尤其是他可资依靠、用以对峙

其政治属民的家产制军事力量越发展，则[职员对统治者的]全部依靠……越发容易地占上风。”不过，最终这一军事因素包括了经济的紧急事件，这是工具理性行动的手段的原型。

> 君主的军队具有多少“家产制”的性质，即在多大程度上可被视为纯粹君主私人的军队，从而可遵照其意志与君主之政治属民为敌，亦取决于某种决定性的经济条件：这支军队的装备与给养仰赖君主个人的供给和收入。军队在经济上越依赖君主，则君主越发无条件地掌控着军队。[63]

继而，韦伯完全以特定的条件性要素的影响来分析传统型政治权威的来源，完全没有引证规范类型的秩序。

在韦伯对中国的家产制官僚制的传统主义研究中，其具体的和二分法的进路将军事的和经济的要素描述为决定性的因素。然而，由于独立引用了文化样式，这一分析又被“投上了阴影”，很难获得确信，因为按照韦伯的话来说，文化的样式对于不同的历史结果亦具有决定性作用。然而，在《经济与社会》中，连这种模棱两可的参照，都无法在韦伯对传统社会的不容置疑的分析中找到。可以这样说，他对传统主义的讨论的核心在于，家产制领主及其官员的斗争在不同的世界文明中的不同情况，详细地阐述了为着留存权力而产生的精明的策略和贯彻其策略的外在条件。韦伯首先转向家产制排他性的成功的历史案例，他首先列举了领主们以资利用的许多政治手段。[64]不过，他对古埃及、中华帝国和不同的辖地和侯国[65]的分析要点在于，强调了提供给领主的必要支持的一般性因素。在每一个案中，韦伯的分析遵循着工具主义的理论逻辑。例如，在论述古埃及时，他

91

写道：

> 军队……是家产制的，这对法老的权力地位具有决定性意义。至少在战时，军队是由君主的库藏来装备与给养的……升迁的机会和对君主库藏的依赖，显然足以阻止广泛的官员俸禄占有的发展。[66]

换言之，军队是一个工具性利益的罗网。士兵们服从其领袖，因为服役给他们带来藉以生存的财物。军队服从王侯，因为若无他的军火，就无法作战。手段成为目的，每一目的又变成另一手段。动机本身从未加以讨论。在此，韦伯的分析接近其《中国的宗教》中的工具性论述，甚至引向了对于中国书法的概念问题的剩余性的参照。[67]

韦伯的分析的其余部分聚焦于对传统型支配的斗争的其他可能的解决方案，即职位的分权化的占有，其最终结果是形成了庄园及封建化。[68]对于后者，韦伯再次坚持认为，考察的目标是支配的结构，而非合法化的结构。“充分发展的封建主义”，他写道，“是最极端类型的系统的分权支配”。[69]主观的荣誉感与封建地位的结合，实际上仅仅是权力斗争的手段，是为获得进一步的控制所付出的“代价”：“通过附庸的骑士声望，领主地位得到了相当大的保证，而其代价是他对于附庸的权力有相当大的减弱。”[70]在这里，仍然首先引用了官员的不同策略，韦伯并不认为，在纯粹工具性的集体秩序里不存在自由意志和偶然性，不过，在此前的讨论中，他的分析焦点在于这些行动必须竞争的外部条件。诸如波斯、英格兰、俄国这些成功的家产制统治中，他早先的分析将军事与经济的因素视为决定性的，然而在目前的例子中，其作用在于限制，而非促进中央集权式的统治。当韦伯一般

性地涉及西方的这一发展时,"在中世纪的西方君主制中,局地的领主权的权力要求被证明是更为有效的",因为"其统治者没有常备军的支持"。[71]这一外在的条件受到严格的局限,决定了君主行为的后果,因为"只要君主没有建立自己的军队、官僚制,并由自己的财产来支付其开支,君主就不可避免地要与享有领主权的王侯们妥协"。[72]每一个群体的目标就是权力,而且,为了这一并无内容的目的而寻求有效手段,便成了为手段而手段。无论从哪一面,韦伯都没有以更加一般的意义背景来解释权力。尽管他很少使用"目的理性"这一术语,但这恰恰是其最工具性的形式,而非"价值理性的",当然更不是"传统的"行动,即通常被规范性地理解为表现了韦伯在此"传统"社会的描述中的首要动机。

那么,韦伯对传统型权威的研究的要害在于,确定了霍布斯式的家产制权力斗争的不同情况。他创造出了一个系统的解释,在面对可观察的事件时,"合理地"行动的趋向创造出的确定、可预测的结果。对前资本主义社会的这一论述具有丰富而复杂的经验内容,与马克思的论述相比,更为接近经验世界的现实状况。不过,其包含的理论逻辑则相同。[73]而且,在很少的情况下,合法化信仰的主体的确变成分析的焦点时,韦伯将其不是视为一个独立的变量,并参考意义的复合体,而是对支配结构本身的一个反射性的衍生物。例如,在他对封建本质的讨论中,韦伯专门只把英雄主义的素质、个人荣誉感与政治条件联系起来,后者确定了官员占据权力的分权状况。这仅仅是因为,封建领主成功地反对了将自己束缚在官僚制网络中,韦伯认为,若是在那样的情况下,他们将会很现实地具有这样的特征,即"具有某种特定的、个人的高贵之感,其根源是个体的荣誉,而不仅仅是职位的威望。"[74]类似地,英雄主义的伦理规范直接与军事权力相联

系，后者是使得这一运动朝向分权的方向发展的外在条件。“典型的封建军队”，韦伯写道，“是骑士的军队，这便意味着，起决定意义的是个体的英雄主义的战斗，而非大部队的纪律。”[75]

不过，在韦伯对传统型权威的有关意义的分析中，这一化约的进路最显著地体现在宗教理性化的问题上。也许在韦伯作品的多维的章节中所建立的最基本的信条是，在现代经济与政治生活中，源自文化的西方宗教理念的理性化独立地起到相当重要的作用。不过，在他作为一位“政治社会学家”而努力将传统时代的所有要素，与为着支配的斗争联结起来的时候，结果实际上是，他又挑战了这一假设。在题为“等级制的理性化与西方文化的独特性”的部分，他一开始就记录了理性化的基督教与西方资本主义之间的核心的关系，从而使得讨论在一为人熟知的基础之上进行。[76]韦伯提到了“西方天主教带来的、对于资本主义的发展更为有利的格局”，与此相对的是“东方宗教保留了非理性化的宗教性的卡理斯玛特点”。[77]他也特别指出了西方的科学、法律，在本质上是与其在东方的对应物相对立的。不过，在这一点上，韦伯社会学的多维性质告终，因为他没有将这些发展归结为宗教抽象的发展，而是归到西方教会的客观的独立性上，其自主性使得它的权威之实施不受阻碍。他主张，由于这一制度性的自由，西方教会能够成功地达到任何自然的支配结构，即其权力的理性化。

这样，韦伯对非西方宗教的理性化的失败的论述，仅仅是依托于他对传统型支配的分析的工具性结构，“纯粹历史事实的后果是，不是它们(即非西方教会)，而是世俗权力——宗教也与这些世俗权力交汇——才是精神上及社会文化的担纲者，而宗教往往臣属于王权的控制之下。”[78]换言之，非西方世界的宗教之未能理性化是由于政治的原因，其局面并不需要移情式理解来加以认识：家产制权力在这

些社会中获得了压倒性的胜利,而且,由此消除了出现自主的权力中心的机会。在西方,情况是相对立的,传统性支配造成的冲突从相反的方向上被消解了。有产阶层成功地占有了权力,结果是各个独立的支配中心得以存在,"在西方",韦伯写道,"权威[*Herrschaft*]反对权威,正当性反对正当性,职位的卡理斯玛也是一个反对另一个"。[79]针对传统型斗争的这一解决方案,只会导致新的僵局:"西方的教权制(即教会)处于与政治权力的紧张状态,后者构成了它的最主要的约束。"[80]此时,韦伯完全用这种独立的教会权力的结果,来说明西方世界的理性化的法律与科学的出现。他宣称,前者发展为一种社会控制的机制,来保护教会的组织利益。教会动机的规范的方面与此并不相关,因为在韦伯看来,它是在外部约束之下发挥作用的,是目标性的、工具性的理性:"西方教会的官职机构在诉讼领域里创制出来的理性的司法,亦不存在于(西方之外)。(西方)教会创造了一套审问的程序,以便以理性的方式获得证据,这在最初是为了它自身的目的(*Zwecke*)"。[81]类似地,在韦伯看来,正是由于东方教会不能保护自己的利益,才阻止它发展出强有力的意识形态的武器——其代表是促进了西方科学之创立的理性的哲学思想。东方之缺乏"无谬的教理权威"(infallible doctrinal authority),韦伯写道,"妨碍了从神学中演变出来的理性的哲学思想的兴起。"[82]

94

韦伯对西方传统型的支配的分析,提供了对现代经济与政治秩序的兴起的一个解释,可以以纯粹工具性的术语来加以表达。韦伯相信,西方传统主义的条件性结构,建立了一个外部资源和约束力的框架,可以提供给理性行动者以创造现代生活的手段及诱因。在此,韦伯的论点再清楚不过了:正是由于其地方分权的庄园家产制,使得西方为资产阶级的兴起提供了一个不受束缚的政治环境。与之相

对,东方的家产制权力粉碎了任何导致经济独立的运动的发生,因为它消灭了任何官员的占有的努力。正是权力与物质条件,造成西方发展的独一无二特性。理念的利益并不重要,更不必说理念所遵循的"轨道"了,正是在这些"轨道"上,理念的利益——如同物质的利益一样——本应在韦伯的作品中体现多维度的特性。基督教依然是重要的,但并未被当作一个理念的体系。毋宁说,"在西方,天主教所提供的更有利于资本主义发展的方方面面",韦伯写道,"主要源于教权制支配的理性化。"[83]

在《经济与社会》中的大部分地方,这一论点都是隐而未发的,仅有一次,即韦伯讨论西方传统的发展所特有的反家产制的替代物时,考察了英格兰的案例,将此论点进行了清楚的阐释。发生在英格兰的资产阶级的第一次重要突破,被归结为其政治权力的封建化,而非清教伦理的规范性影响。韦伯写道,在英格兰,"行政活动的最小化……给予经济的进取心以最彻底的自由放任"。[84]在"权力分布"[85]的关键的政治因素的背后,韦伯指出了经济变量的影响,即英格兰领主所拥有的、可与国家相抗衡的经济力量。因为,与中华帝国的"俸禄持有者和候补者"相对,他写道,"在英格兰,绅士的核心是大地产者的自由的身份群体。"[86]

95

那么,根据这一理解,西方工商业发展的扩张所需要的唯一的进一步发展是,引发资本主义行动所必要的外部的经济激励——诸如世界贸易的增加和贵重金属的发现这样的因素。由此分析,动机性态度的转变并非理论或经验的必需,而任何对资产阶级经济理性之文化前提的内在事物的引证都被避免了。的确,强调政治条件所依据的假设,正是这样的理性的预先存在。西方发展的关键,是指导这一理性的外在约束的结构,动机的形式本身是理论的,而非利益的。

同样的理论化约表明了韦伯以其关于传统型支配的斗争的分析来解释现代西方国家的起源的方式。在此，他只是将后者当作崛起于自卫的王侯官僚制——同样执行着一定的行政任务——反对由封建庄园制(*Staendestaat*)所形成的联合，以便进一步地确保他们对权力的占有。[87]现代国家纯粹是权力国家，西方政治传统实质上并未经由以下两者的中介，即宗教体现在其中的法权利的网络，以及韦伯在《城市》中所集中关注的普遍的团结。实际上，城市共同体仅在作为工具性的资产阶级的结构性的自发的集结地时才是重要的。

在写作《经济与社会》之前，韦伯写了一篇较长的专论，即《古代文明的农业社会学》，其中更为明确地表明了对于西方现代性的前提条件的工具性的理解。韦伯在此对他早先的著作中的古代经济史研究进行了总结，不过，这些观察被置于一个框架中，这一框架远离了早先作品的准马克思主义的和实力政治的陈述，而更接近他的后期作品对于理性社会体系的描述。韦伯关注的问题之一是，为什么现代风格的资本主义没有能够在这些古代社会中发展起来，尽管它们在如此多的方面都是商业化的和资本主义的。从早先的作品中，他总结出了为人熟知的变量：奴隶最初很便宜，奴隶制后来成为经济理性化的障碍，以军事征服的手段来获得便宜的劳动力的困难。[88]不过，他进而将这些因素塞到了一个稍有不同的经验性的框架之中。他认为，在古代文明中，政治权力的广泛集权化使得私人团体无法累积资本，以便按照其自身利益来进行经济创新。[89]在罗马帝国和埃及，这一权力具有家产制的形式，有产阶级承担了赋役的任务，“被征服者受到专制统治”。[90]尽管希腊城邦的形式有所不同，但其要素在很大程度上是相同的，因为“对于市民的私人财产……”，城邦“具有不受限制的、至高无上的权力”。[91]韦伯提到，古代文明缺少“职业” 96

(vocation)意识,但他仅是偶然提及了一次。[92]而且,他又以纯粹的经济术语对此缺失进行了解释,从而加以调和:一般地,劳动是不光彩的事情,因为很大一部分劳动是由外国的奴隶劳动力完成的。[93]韦伯关于古代文明的传统主义的要旨,几乎毫无例外是工具性的和决定性的:"控制、垄断、官僚制的管制——这一过程往往导致完全排斥私人资本,而这是所有伟大的古典时期的君主制无情的发展过程。"[94]比较方法是外在的、观察性的,而非内在的、移情式的。韦伯写道,在古典时期,"官僚制窒息了私人企业。"[95]

3. 结论:"明事理"及理论逻辑的诫命

韦伯的有关传统型权威、卡理斯玛型权威的政治著作的一个困扰是,他确实洞悉更多。他的其他作品的多维度的线索是显而易见的,它们所涉及的许多经验性论题与其政治作品的主题是相同的:领袖与门徒之间的关系,前现代的社会秩序的性质与过程。韦伯的支配社会学的假设更具工具性,产生了不同的概念和经验性的前提。在他的其他作品和思想中,韦伯以更复杂的方式来理解这些问题,但是,当受限于他的政治社会学的前提时,这种理解就无法得以明确表示出来了。理论逻辑设立了不可摇撼的限定。如果行动仅仅被认为是工具性的,如果理论家认可集体秩序,那么,对于经验生活的分析,将不可避免地具有机械论的和决定论的色彩。秩序的问题必须加以解决,而且,如果不能将其从内部概念化为"相互渗透"的个体,就会被认为是通过制裁和强权来加以强制。志愿性的行动退出了;动机与文化不再是科学分析的必须要加以处理的主题。这便是韦伯的政治社会学的命运,同情他的诠释者们很少有人愿意承认这一点。[96]

当然,这一政治权威的分析,并不只限于最一般的层次。它总结了向现代性转变的一个系统的、内容广泛的经验理论。在四十多年 97 前,塔尔科特·帕森斯冒险提出这样的观点,即韦伯从未发展出因果链的物质的一面,以便与他在《新教伦理与资本主义精神》中所指出的转变相匹配。[97]我们已经知道,情况并非如此;实际上,韦伯的分析中,因果链的理论上的“另一面”也一起显现出来了。然而,帕森斯的诚实,对于韦伯的历史理论可能有些想望的天真无邪,仍然弥漫于今天的韦伯式思想中。例如,不久之前,一向颇为敏锐的德国学者沃尔夫冈·施路赫特尝试要“在其宗教社会学的基础上重建马克斯·韦伯对现代性的分析”。[98]但是,如果这样的重建是可能的,那也不是“马克斯·韦伯的”现代性理论,至少并非仅仅是他那一个。不过,在以下的意义上,施路赫特当然是正确的,即,每一种现代性的理论有赖于前现代社会的概念,那是现代性得以出现的地方,而且,也有赖于这一转变的特定性质。那么,韦伯的化约论的、对于传统生活和对于点缀其间的卡理斯玛支配的描述,是否为随后到来的事物准备了舞台呢?

第五章　法理型统治与现代生活的功利结构

98　在韦伯看来，与传统权力相对，作为现代性特点的法理性权威是非个人的，其正当性的来源是法律而非习俗。不过，韦伯也强调，尽管习俗是"习得的"，法律是"制定的"(enacted)，而且，如果从一定的视角来考虑韦伯的比较－历史的研究的话，"enactment"概念意味着现代性的非个人性是基于个体的职责与志愿性：以色列先知的煽动性的激进主义，他们的伦理承诺促使他们强化个体的职责以对抗政治权威；[1]在西方城市中，体现着宗教理念的法"权利"的承诺维持了资产阶级城市叛乱的进程；清教的自我推动的品质使得西方资产阶级抛弃传统的经济权威的联结；在西方文明的过程中缓慢发展起来的广义的个体权利，结合了"封建权利"的概念以支持早期现代化的地方分权的反传统的力量。[2]在所有这些情况之下，人们制定了自己的规则，以便崛起于其时代的传统权威所建立的传袭的情况(received exigencies)之上。他们制定规则的基础在于，要参照内在的规范的组成部分，即按照定义区别于外在的政治事件的要素，从而与更高的、更卓越的权威相关联。

我并非有意否认韦伯作品中的这些要素。从理论上来说，这反映了韦伯作品中的多维度的线索，构成了他对于现代社会思想的最重要的贡献。在意识形态的和经验的方面，这些要素代表了其德国

自由主义的乐观的方面，他对于布克哈特的思想持赞同态度，这些思想包括：个体的解放是历史的道路、物质的考量并不必然否认理念的考量、人有决定其存在过程的确定的自由，等等。这些是最重要的自由主义的韦伯诠释者所自然而然地持有的信念，包括盎格鲁－美利坚学者中的帕森斯和本迪克斯，以及较晚近的德国作者中的滕布鲁克和施路赫特[3]。实际上，在韦伯的作品中有某些迹象表明，在多维历史与现代的理性进程之间具有连续性。保存个体职责的挑战确实为韦伯对个体的领导和议会政治对于官僚制的价值之分析设立了意识形态的框架；这类似于确立道德职责——而非远离它——的努力，这体现在方法论论文中对于事实与价值的区分上。[4] 99

在他对现代社会的某些一般性的勾画中，韦伯暗示，对于这类持续的批判性行动主义的社会支持仍然存在。例如，他的文章“北美的教会与教派”的观点是，在一直存在“志愿性联合的传统”的盎格鲁－撒克逊世界中，如果将美国社会视为仅仅是“被击碎成原子的众人”，就会犯错误。进而，韦伯将这一持续存在的志愿主义与清教的历史影响联系起来：志愿性联合具有“被古代的‘教派精神’所统治”的一种“内在的性格”。[5]当然，有关现代社会的活跃的内在承诺的连续性，最为著名的论证是韦伯在1917年的首次讲演中对于“职业”观的坚持。在其讲演中，他论辩说，能干的政治家具有“责任伦理”，从而使得“为某一理想的热情的献身”精神，受到一种对于相互竞争的世俗利益的有分寸的平衡，这一视角使得政治生活中频繁可见的自私自利的虚荣与狂热不大可能出现。韦伯向他的学生听众们坚持说，“这一志业的高傲”，会赋予政治活动以“内在的力量”。[6]在他著名的关于科学的讲演中，同样可以清楚地看到，宗教理性化的多维历史的持续性。韦伯的观点是，只有在它成为一种“内在的呼召”，一个“他[科学

家]个人的灵魂的命运"系于"热情的奉献",才谈得上真正地从事科学。[7]韦伯说,只有通过这样强烈的、对于科学的普遍的抽象的内在的认可,才能对客观世界加以控制,而这种控制既是技术性的,更是政治性的。科学的、抽象的思维方式,使得道德问题得以澄清,并为批判怀疑主义对世俗权力的宣告提供了基础。[8]如果科学与政治一样,是真正的天职,那么就能够履行其"职责感",而一位能够向其学生传授这样的伦理的教师,就"是在为'道德'的力量服务"。[9]在这些公开演讲中的志业者(*Berufsmensch*),当然是活跃的新教徒的世俗代表,他会制定法律,而非传统式地、被动地接受命运。[10]他目的明确地、自觉地衡量手段与目的,但是,在此期间,从未忽略他对既有价值的高于一切的承诺。这样的行动者将以目的理性的方式行事,但是,这一目的理性既是注重实际的,又是与目的相关的,而非化约的目的理性。

即使在具体的制度分析中,韦伯也在部分段落中表示,职业的理性依然存在。最显著之处可见于他所写的一系列捍卫德国大学中的学术自由的文章。韦伯将学术自由置于教授们内心深处的职业感的根基之处,是与规范性秩序相关联的内在的承诺。韦伯写道,"学术团结的可资骄傲的传统",赋予了全体教员以"道德权威",使他们获得了"与更高的[政治]权威相对立的独立性"。[11]在与制度性的等级制的斗争中,教员们利用了他们在公共舆论及学生中建立起来的"道德信用"。不过,只有当他们成功地保持了在其内部的"文化的共识",才能够继续这样做。[12]即使是在韦伯明显更具科学性的分析中,仍然可以看到这样的连续性可以存在的暗示。例如,在"阶级、等级与政治"中,他坚持认为,政党能够以更大的利益之名,挑战经济利益,而等级理念可以创造出规训经济与政治利益的横切面的共同

体。[13]即使是现代法律的形式性，在一定的情况下，也能够发挥影响，让从属群体与压迫者抗争，获得实质的公正。[14]

这是韦伯对于当代社会的分析中最具价值的精华部分。这些内容必须保持，而且它们与他的关于实质理性的多维历史的相关性必须被进一步加以阐述。[15]不过，若是有意将这样的碎片当作韦伯现代生活的社会学的一般性视野的特征，则又会犯错误。即使具有最良好的意愿，那些人也是以特定的有争议的方式来这样做的，他们不仅改变了他的预设性的假定，而且改变了他的意识形态的评价和经验性的观察。真相是，我们在韦伯的作品中，很难发现多维历史与现代性理论之间的连续性。韦伯认为，在清教的英勇的志愿主义与革命性的市民和当代的日常生活之间，有一个根本性的分裂。在他的大多数对现代社会的广泛总结中，理性失去了其规范性的和志愿性的特质，规范失去了其内在的对于意义的复合体的参照。韦伯声称，正是外在的，而非内在的利益，决定了现代生活的进程。《新教伦理与资本主义精神》的结论部分非常著名，但是，很少有自由主义的诠释者真正能够接受其含义。"清教徒想要因其天职而工作"，韦伯写道，101 而"我们却被迫这样做"。这其中包含着的从志愿主义到宿命论的转变是历史性的。志愿主义被排除了，因为"这一秩序现在深受机器生产的技术和经济条件的制约，在今天，机器生产以不可抗拒的威力决定着所有生而置于其中的个体的生活，而不仅仅是那些与经济利得直接相关的人。"[16]

尽管韦伯反对马克思的大多数命题，但他接受了马克思对于异化、对于工业化世界中行动的工具性质的理解。[17]他同样认为，存在着"物对人的支配"，[18]而他预言"我们被卷入到了朝向一个充斥着嗜好秩序者[*Ordnungsmenchen*]的世界的发展"。[19]与马克思的差异在

于,这一秩序源自政治的,而非仅仅是经济的等级制。例如,现代官僚制的运行特点是被规训的服从。“理性的纪律”,韦伯写道,实际上是“无法抵御的”。[20]如果说理性化一度是一个多维度的过程,那么,现在它成了一个具体化的,而非个体化的过程。它强化了外在于行动者的力量,进而使行动者本身弱小了:“纪律的内容仅仅是前后一致地理性化,有条理地准备并精确执行所接受到的命令,此外别无他物,其中,所有[行动者个人的]批评无条件地被搁置起来,行动者坚定不移、心无旁骛地执行命令。”[21]秩序是被普遍接受的,而非制定的;行动者是被动的,而非批判性的。韦伯的这一秩序模型是机械的,而非人性的。“最终的结果”,他写道,“来自工厂的机械化和纪律”:

> 人的心理-物理构造完全适应外在世界的需求……在工厂及其他地方,特别是官僚制的国家机器中,与理性化的整个过程平行的,是组织的物质装备向支配者(*Herr*)控制的集中化。[22]

韦伯的政治社会学的逻辑,集中于对支配(*Herrschaft*)的分析,直接进入了研究当代的经济与政治生活的社会学。在极大程度上,这仅仅是为获得强制性控制而进行的斗争,而没有能够限定当代政治生活的伦理性参照。权力仅仅是“一个或多个人在共同体行动中实现其本身的意志的机会,他们甚至要抵御他人的反抗。”[23]作为现代社会的主要的政治手段,政党被描述为工具性的和准军事性的。

102

> 政党居于“权力”领域之中。其行动是要攫取社会权力,也就是说,要影响某一社会行动,而无论其内容是什么。[24]

党派行动的文化内容是无足轻重的，“目的”仅仅是白纸黑字写出来的一种“手段”。领袖的理念亦无关紧要，因为在任何情况下，他们都没有所谓的职业。由于党派“总是为支配而斗争”，其“领袖通常”只是“处理战利品”。[25]

尽管被限定为一个自主的经验领域，身份(status)本身服从于同样的预设性的化约。持续地被切断了对(包含着共同体的)较广泛的文化意义的参照，身份被以工具性的形式加以描述，仅仅是占有有价值的资源的斗争中的另一种手段。最后，韦伯对于法理性的合法化，即理性地制定的法律的实际来源的讨论，完全脱离了规范性的秩序与控制。尽管在对前资本主义的发展中，韦伯进行了多维的描述，将法律的发展与自我激活的素质联系起来，但是在他对现代社会的分析中，法律与内在动机脱离了，被化约为一个调整群体利益的计算的技术性手段。

为什么韦伯以这样突然而不连贯的方式来阐明现代性？毫无疑问，韦伯自己以纯粹经验性的方式，解释了与其多维的西方历史之间的断裂：尽管内在的动机是发生最初的与传统决裂的必要条件，但是，一旦现代资本主义的宏伟的经济与政治结构已经实际建立起来，就不再需要它们了。在此，韦伯声称，外部资源对个体行动者的压力远大于激发行动所需。这正是他在《新教伦理与资本主义精神》的最后部分的观点，在较后期的一篇文章中，他更直接地表示了这一点。他认为，“在整体上”，“可观察的历史发展过程并未明确地表示，一致同意的行动被联合所‘替代’，甚至一致同意的行动的覆盖更为广泛的工具理性的[*zweckrational*]排序被以法令的手段所替代，特别是，组织越来越变成了在工具理性的[*zweckrational*]基础之上组成的机构”。[26]

以严格的经验性术语来看这一断言的相对的力量与弱点，并非我们这里所关注的。至于在现代性和工业化转变中的巨大的工具性压力则是毫无疑问的，而如果理论家，例如像涂尔干那样，不能系统地整合这些压力，他的经验描述就难以避免重大的弱点。不过，为了103 论证经验和历史层次上的工具化的趋势，必然引出理论层次的工具性假设，这会将原本独立的分析层次混合起来。实际上，韦伯的多维作品的主旨恰恰表明了这一点，即，即使是工具理性，其基础亦是多维度的。

韦伯诠释者的长期传统——从卢卡奇、略维特，到格斯、米尔斯和哈贝马斯——的看法是，韦伯的工具性的现代性理论在这样的经验性基础之上得到了确证。不过，在这样的主张背后隐藏着争议性的理论动机，而且，每一位作者确实论证说，韦伯整个作品中最重要的方面都与马克思的作品汇合了。这样，尽管这些工具主义的读者可能比自由主义的读者们更加洞悉韦伯的现代性理论，但却仅仅是将韦伯的理论大幅度地化约到其某一部分。这样，无论经验性的趋势如何，我必须坚持说，"事实"并不能提供韦伯所描述的剧烈转变的真正原因。当然，在这一纯粹是理证的论证中，韦伯作品中的躲闪支吾与模棱两可是进一步的证据。

韦伯对历史发展的描述的经验性断裂，实际上契合了我们早先发现的他的预设逻辑的断裂。向工具性行动和外在强制性秩序的转变反映了同样的从多维性到功利主义的化约的变动，后者是他的大部分历史社会学和政治社会学的基础。通过将其政治社会学的理论逻辑应用于当代生活的研究中，韦伯对现代生活的想象确实能够得以充分的说明。现代理性的规范性的方面被消除了，因为这恰好是政治社会学中的"正当性"的命运。现代制度的强制性特征被强调，

因为韦伯的支配社会学的外在焦点使得动机的问题没有疑问。如果正当性的作用仅仅在于为实践“*Herrschaft*”（支配）而建立一个特定的框架，将行动者指派到不同类型的权力斗争之中，那么在分析上，将“法理性的法律制定”不是当作推动行动者有原则地与权力对峙的信仰，而是权力得以施行的支配的一种形式，是再合适不过的。

当然，韦伯仍然有其选择。我们可以宣称，他的工具性的转向有其清楚的理论先例，他有可资利用的明确而充分的理论资源，不过，这仍然不能解释，为什么他必然要将这些资源应用于他对现代生活的研究。工具主义局限于前现代的社会；而在对于现代性的分析中，韦伯则利用了他的历史作品的多维度的线索。他并不是选择这样做 104 的。在我们进一步考察其原因之前，必须更彻底地探索与这一决策有关的内容。

在韦伯看来，标志着现代生活的法理性结构的、特定的为支配而进行的斗争具有两面性。一方面，由具有法律授权的人所建立的规则要予以实施，这实质上与现代官僚制的领域进行了妥协。另一方面，对于何人实际上具有实施法律的司法权力，也存在着斗争，这是韦伯所描述的所谓非官僚的、对于官僚制的政治控制的斗争，即“非官僚的上层”的斗争，发生在为议会职位的斗争中，也在议会与政府官僚制的冲突之中。在考虑了官僚制与政治之后，我们将要转向这两者所要依赖的实际的法律框架，以及限定其斗争的资源得以建立起来的分层体系。

1. 官僚制：等级制控制的非个人的形式

当然，从规范性正当化的整个型式（pattern）的视角来考虑韦伯

有关官僚制的历史论文，也是有可能的，这样的权力组织显示出，它所提供的专制的集体控制的替代物，是与家产制的体系相对立的。当代的大部分韦伯研究者已经这样做了。[27]不过，尽管这样的解读确实指出了韦伯论文中重要的经验性指涉，但并没有抓住韦伯所提出的理论论证的真正的结构。在韦伯论文开头的几页中，确实有几处论及官僚制官员相对于等级制控制的“权利”，[28]这一点是对官僚制的规范性正当化进行任何概念化的重要部分，与清教的复杂的“职业”和一般性的、抽象的规则的应用联系起来。不过，在这些最初的注解之后，一如其正当性的作品，韦伯关于官僚制的著名论文同样走向了“背离”(declension)。这篇论文的主旨并非这一政治结构的动机性特征和广泛的文化支撑，而关注这些规则以等级制控制来**执行**的问题。第一个也是最重要的章节是“官僚制的特征”，实际上细致描述了特定的客观的安排，由此，这一类型的官僚制权威能够实施支配：通过“申诉渠道”、“管辖‘权限’”、“任职于某一官府的所有官吏及书记”、“区分开职务活动”以及“彻底的专业训练”。[29]确实，韦伯考虑到了这样的组织性的安排得以存在的绝对先决条件的一般规则，不过，很清楚的一点是，他的关注焦点在于作为结果的支配结构，而非促成其合法化的本质。[30]

实际上，紧接着他对这些等级制控制的细节的阐述，韦伯以本质上完全是理性的方式，明确地限定了“职业”的概念。与其相联的，是他的父家长制的政治社会学的工具性约束，而非其多维度分析的规范性训练。他写道，“此职位是‘职业’”，首先是因为它“没有被当作收入来源，当作可以带来租金或薪水的财产”，[31]当然，在政治的集中化已经占据上风、经济集中化成为现实的既定的现代的条件下，这一局面在客观上是不可能的。韦伯继续说，“据有职位不能被视为一种

普通的服务交换”,而毋宁被看作是“接受一种特殊的效忠于职位目标的义务”。[32]

在一个就其工具性而言与马克思的著作并无二致的框架中,韦伯详细说明了他自己有关政治生活的非马克思的命题。官僚制参与并非受到经济利益的推动,毋宁说,它是对既是外在的又是强制性的政治支配的直接反应。最后,在实际上要直接面对这样的概念,即官僚制职业源自义务的文化性定义时,韦伯断言,“现代的忠诚”纯粹是一功能性的事物,[33]仅仅由组织的外在紧急情况所决定。尽管他承认,“这些功能性的目标,当然会时常从文化价值中获得意识形态的光环”,这一规范性型式的反思性素质得到了明确的强调;但无论如何,这一“光环”只不过是“个人的导师”的一个“替代物”。[34]当然,马克思很少讨论官僚制的独立性;他的资本主义模型太过单一(monolithic),无法做到这一点。不过,就其一般的逻辑而言,韦伯对于等级制的复杂形式的讨论与马克思几乎没有差别。官僚制的规范性参照使其具有附带现象(epiphenomenal)的形式。[35]

这一霍布斯式的结构在韦伯的论证的后一部分得到了确认,就其长度而言,对于官僚组织的起源的历史讨论构成了这一论文的较大部分。尽管正是在其《中国的宗教》的多维度的方面,韦伯有效地描述了对于有效的官僚制理性的规范性要求,但是官僚制论文的历史分析仅仅复制了其论证的工具性的线索。对于理性官僚制支配的决定因素,韦伯仅仅引证了位于其政治史核心的条件性发展:官僚制理性的外在情况必须被结构化,从而使其成为唯一有效的,从而是唯一可论证的路径。

韦伯最初的也是最广泛的讨论关注了货币经济的发展。职位的供给品——要么以实物的形式,要么以随意发生的税收导致的经济 106

的离散化——破坏了对于职位行动的等级制的直接控制的可能性,因为它将工具性的、自利的行动者置于对地方权力的资源的依赖之中:"所有的以实物给付或实物收益的方式作为对官员的支付,都会使得官僚制的机制松弛,尤其是弱化等级制的隶属关系。"[36]实际上,没有充分的货币经济的政府常常被引向使用人力或实质上的奴役,从而接近无条件的恭顺和被动,而西方官僚制以一种较为个人主义的和较开化的方式达到了这一点。而且,韦伯坚持认为,在西方,一位官员"从属于他的上级而毫无自己的意志可言"[37]。"类似于……现代西方的契约制官僚的精确性,只有在(精力过人的领导下)官僚个人对支配者的服从是绝对的情况下才能达到。也就是说,利用奴隶来管理行政,或者将行政人员视作奴隶……类似的结果同样可以用竹鞭作为惩戒工具的奇异方式达到。"[38]如同任何暴力机器一样,官僚制以奴役为其本事,但是在韦伯的笔下,其运作更类似于有效率的机器,而非独裁者,并要求类似的稳定的物质资源的供应:"根据经验,想要达成并维持官僚机构的严格的机械化,相对而言比较好的手段还是提供一份有保障的薪俸,以及不为偶然与任意独断等因素所左右的升迁机会"。[39]

在讨论官僚制行动者的外在环境的另一个因素即行政任务的数量性发展的因果性影响时,韦伯延续了强调经济因素的分析路径。[40]他宣称,最重要的是由"资本主义市场经济"所带来的对效率的要求,即"要求公共管理的官僚事务必须精确地、清楚地、持续地以及尽快地得以处理"[41]。韦伯也指出了行政任务的质的变化,这也引起了对效率要求的增加,例如,为常备军、公共秩序、保护市民的警力提供物品供应等国民性的任务。[42]作为这一历史分析的恰当总结,他建立了一个经验性的类比,从而使他在预设层次上与马克思的并行不悖显

得异常清楚。马克思的功利主义命题认为，权力就是完全基于对行动的技术手段的垄断，在此之上，韦伯的主张是，这一“技术”手段既延伸到经济资源，亦可被延伸到政治资源。他写道，“官僚制结构的发展，通常是伴随着物质经营手段之集中于支配者手中而进行的。”[43]在此，韦伯仅仅将其对传统型支配的化约分析——军事支撑的核心是一个主要的决定因素——应用于现代官僚制这一较特定的案例之中。[44] 107

社会学家们，即使敏锐地感受到韦伯的官僚制理论中有所削弱的工具主义和强制性论点，也很少有人会在其较为特定的论述层次上去追溯这些问题：因为所根据的仅仅是对普鲁士的观察因而得出经验性的判断错误，意识形态的立场使得他对特定类型的权威控制有偏见，不能理解非正式关系和“全人”的功能主义模型。[45]每一种批评都有其正确性，但是，每一种都忽略了在我看来是问题的最一般的和带来多种影响的来源。韦伯的预设阻碍了他表达出更具志愿性的官僚制的概念，即使出于意识形态的原因他想要那样做（这的确是他发自内心想要的），即使他观察了其他类型的官僚制行为（这是他实际上做到的），最后，即使他没有一个社会生活的均衡的模型（而他的确没有）。由于韦伯假定了在官僚制结构中的工具性动机，行动变得毫无疑义，而且不需要投入什么理论关注。但是，在没有对于动机的关注的情况下，完全不可能将官僚制生活植根于其成员的志愿性的默认，不可能解释对官僚制的抵制。[46]

2．民主：涵括个人为权力而进行的斗争

在讨论法理性的合法化阶段的民主问题时，韦伯的主要讨论可

见于《德意志重建时期的议会与政府》一文，其分析采纳了讨论官僚制生活时所建立的框架。的确，这篇文章本身关注的是现代政治行动之目的的建立，即现代组织的“非官僚制的上层”。不过，文章没有用任何规范性的因素(例如伦理体系和世俗的意识形态)来解释这些目的，而以同样的用来建立官僚制“手段”的外在条件来说明。将目的化约为手段状态，从而否定志愿主义的可能性，正是这篇论民主的论文所要建立的目标。这一预设性的失败解释了萦绕在韦伯的民主理论之上的吊诡。韦伯个人认可民主的目的和德意志国家的解放，但是，在其政治理论中，民主行为在价值取向上的理性、对普世伦理和个体权利的认可，都没有发挥什么经验性的作用。

108 韦伯论文的核心论点是，议会民主将一志愿性的因素引入了现代政治权威的实践。在他一开始对于德意志缺乏这样的民主政治形式之困境的描述中，已经暗示出了这一立场；他严厉地批评说，德意志是“一个没有任何自己的政治意志的民族”，这个民族“习惯于宿命地忍耐所有……由一个人即俾斯麦……所做出的决定”，俾斯麦则从未“被独立的政治心智所困扰”。[47]不过，我们必须理解，韦伯所渴望的志愿主义，仅仅是指向在政治生活的斗争中更具灵敏和效率：这并非包含在对于规范的、普遍的理念的认可之中的志愿主义。韦伯对于“法律法规”(enactment)的民主方面的分析强调了正当性的作用，并未超过他对于官僚制的分析。对他而言，民主制仅仅是工具性的权力斗争的一个不同的、更多产的框架，在达尔文式的“选择”过程中产生较好结果，而此前他将这一过程限定为政治支配斗争的要素。

本质上，韦伯的主要关注并非实质正义，而是现代法理性社会中支配的平等。这一问题是由官僚制领导的无处不在造成的。“考虑到国家官僚制越来越不可替代，并相应地增强了其权力”，他问道，

“如何保障对于这一阶层的巨大影响力的监察及有效控制的权力呢?”[48]官僚主义者的麻烦在于,他们是无效的领导者,因为官僚制并不提供适当的外在条件——宏阔的个体进取心,强大的个体回报——以“择出”最具资格的政治领袖。韦伯提问说,“究竟是为什么,具有领袖资质的人会被政党吸引,政党最多能够根据投票人的利益来修改几个预算项目,或者给受其大人物庇护的人以蝇头小利?它能够为潜在的领袖提供什么样的机会呢?”[49]

对于政治家个人而言,机会总是与风险相伴而来,权力,而非金钱,才是真正的回报,使得冒这样的风险是值得的。只有当政治家能够计算其风险的时候,他才能将自己的精力投资于机遇之中,并计算得失:“现代政治家的角斗场是面向一般公众的议会与政党之中的斗争。那些为得到官僚制的提升或其他东西而进行的斗争都不能提供充分的替代物。”[50]重要的是与官僚制在政治上的垄断化相脱离,因为“只有民主制才会吸引有才干的人”。但是,韦伯所谓的“才干”是什么意思?他所指的是进行霍布斯式的权力斗争的力量,这是现代政治的核心。“对于民族领袖的任务,”他写道,“只有在政治斗争的过程中筛选出来的人才是有准备的人,因为所有政治的本质就是斗争。”[51]很简单,为着个人回报而进行的民主竞争是比官僚制更为有效的选择机制。“事实就是这样,平均来看,备受谤言的‘煽动大众之术’所完成的这种准备,比在书记员办公室所完成的要完备得多。”[52] 109

比领袖的个人素质更加重要的是,制度环境本身也产生了相关的责任。非个人的、官僚制的领导未能成功地引领一个民族,因为它并未提供一个公共决策的责任的核心。这里绝对要认识到的是,韦伯所写的“责任”并非通过引证某一特定类型的价值体系而造成的行动类型。在此,他心目中所指涉的亦非犹太先知的政治责任,那是他

在《古犹太教》一书中花了大量篇幅所讨论的，是由以色列人对一位伦理性上帝的超越性宗教信仰的预言式祈求所带来内在的皈依。[53]在此，他所想象的亦非这一宗教职业的世俗化，那是他在著名的关于政治的演讲中所描述的“责任伦理”。我们很快看到的是，在韦伯的政治理论中，这样一种伦理的制度基础是完全缺乏的。毋宁说，在当前背景之下，韦伯对于政治责任的讨论，单单是为了解决政治家的、被想当然地认为是典型的和纯粹的工具性动机的制度性核心。简言之，他关注的是，“执行力”是被赋予组织还是个人。韦伯相信，只有当政治权力的斗争是一个人格性(personal)的斗争的时候，领袖对于其追随者而言才具有可靠性，因为只有这种情况下，职位的工具性自利才直接依赖于对公共需求的普遍满足。

韦伯再次描述了一个外部约束与诱因的体系，在其规范之下，个人的利益具有可预测的后果。这一情况之中的结果具有伦理性的价值，但是，韦伯对于产生这一价值的体系的理解仍然是工具性的。只有议会民主制能够制度化个体的斗争，使得政府权力对于大众权力作出反应。韦伯写道，“为个人权力及其造成的个人责任的斗争，是政治家的生命力所在。”[54]正是出于这一原因，韦伯的论文的主要部分评价了在一般的议会框架下，最有利于激发个人反对官僚制的控制的结构性安排的细节，例如，要求议会评述官僚制的外交政策。[55]

这样，韦伯认为，现代政治民主在纯粹功利主义基础之上成功地运行。应当指出的是，这一进路与他广为人知的论点——议会民主重新将卡理斯玛权威引入了现代生活——是一致的。正如我在之前所说的，韦伯对于卡理斯玛权威本身的分析并未被转移到与权力、心理和文化价值的关系上，而是同一类型的未被结构化的个人权力的后果，这是他论议会的论文的焦点。对于权力的追求，既可能是集体

110

的，也可能是个体的。假定领袖的随员是自利的话，系统的不稳定的代价使得个体的权力很难得到维持。这便是韦伯的卡理斯玛权威分析的结论。不过，他在此论证说，集体的官僚制领导——卡理斯玛的例行化将不可避免地导致这一方向——的代价，同样令人难以忍受。因为有才能的人的个体利益，更重要的是由于大众及社会本身的利益，官僚制领导必须被有效率的议会秩序所限制。在第二个亦即是民主制的例子中，韦伯为民主化过程设定了工具性的要求，他认为这一过程不大可能会发生，至少在德国是如此。不过，无论在哪种情况下，其政治社会学的预设在很大程度上是相似的。[56]

具有讽刺意义的是，韦伯自身建立了一个对立，其作用是强调了对于民主过程的分析的化约性质。这篇论文中，他在几处暗示，并在一处明确表示，他用来将官僚制与民主制区别开来的更重大的“责任”，必须在实际上与内在的伦理信念联系起来。尽管“公务员必须牺牲自己的信念以服从”，但是行动主义仍然得以维持，因为“政治家必须公开拒绝违背其信念的政治行动的责任，必须为此牺牲其职位”。[57]不过，在整篇论文中，韦伯并未讨论这样的信念之下，并为志愿的抵抗提供基础的意义的复合体，在他公开论及议会政治作为一种“志业”的论文中，也没有以任何方式提到这样的伦理信念。[58]可以确定的是，在著名的“政治作为志业”的演讲中，韦伯坚持认为，这样的伦理信念是可能的，而且表明他个人相信其可能性。不过，即使他的意识形态立场坚定，也并不必然表现在他的预设或经验性的作品之中，这与大部分勤勤恳恳的自由主义的韦伯诠释者要我们相信的恰恰相反。“责任伦理”是理想，而韦伯并不认为在实践中典型的政治行动者会采纳这一立场。即使在这一重要的公开演讲中，他也承认，多数的政治行动并不涉及任何对规范性关怀的持续的参照。如

果这一经验性的观察与他对于善的意识形态的评估有部分的张力，他的预设性框架就更是如此了。在他的政治思想的工具性框架中，111 韦伯简直都无法解释产生现代伦理信念的意识形态结构了。

具有讽刺意味的是，韦伯在《经济与社会》的不同地方将民族当作一种“情感的共同体”并由“团结之情”将其联结起来。[59]而且，他的非正式的政治作品中时不时强调每一伟大的民族国家所拥护的“文化”。[60]在其中，这样的理解当然会妨碍对政治家职责的任何明确的工具性解读，因为这会显得这样的民族政治领袖只有在引证并表明其主观性联结时才会得到支持。不过，这样的参考都是孤立的。确实，如果我们要正确理解韦伯关于当代生活的政治社会学的话，就必须要看到，他为自己的工具性的职责理论提供了一个政治发展的历史，将主观性的信念理解为生存之外的“声望”。在民族国家形成的早期，贵如王侯的领袖和富可敌国的贵族为了声望而从事政治，他们在经济上的独立性使得他们为了事业本身而涉足政治。[61]不过，最终这一独立的政治行动的形式要么被官僚化了——其中，贵族与国家官员一起反对议会政治和中产阶级——要么被民主化了，在这种情况下，政党制度压倒君主制特权，获得了统治地位。[62]在后者，各个大民族最终越是被迫转向选择民主，就越会形成一个较大的和包容性的“公众”。不过，韦伯坚持认为，这一新的选举大众，实际上本身被组织性的存在即政党所支配。他问道，否则它何以在政治上有效呢?相应地，政治组织一直要应付运作资金的问题。作为大型政治组织的工作人员，而非具有独立财富的人，政治行动者现在只能“依赖”政治为生，而非“为了”政治而活。

不过，迟至 19 世纪，至少在英格兰，民主政治在很大程度上是贵族化的。民主俱乐部继续受到拥有独立财产的人领导，他们是当地

的显贵，政治生活对他们而言仍是一项荣誉性的副业，而非一项经营。[63]而在19世纪的发展过程中，现代政治生活潜在的迫切要求胜出了。名誉性的贵族们让位于政治的管理者。压力是客观存在的，而改革的动力也是有效的和工具性的。

> 这一发展的起因，是选举权的民主化。为了要赢得群众的选票，就必须建立起由看起来民主化的团结所合成的庞大组织。在都市的每一个区，都要组成一个选举团体，以使整个组织运转不止，并使每一件事情都严格地官僚化。[64]

112

从对事业本身的献身，政治现在转变为由“机器”进行的治理，政治机体由议会之外的专家领导，由于“拉拢和组织大众的需求”，这些专家们发展出了“最高度的方向上的统一和最严格的纪律”。[65]机器的领袖们以一种工具性的方式“依赖”政治而活。韦伯宣称，“老大没有固定的政治‘原则’，他在态度上没有信念可言，而只关心如何才能攫取选票。”[66]其跟随者往往受到类似的工具性原因的推动。

> 追随党魁的党员，尤其是党的工作人员和党的企业家，自然会期待他们的领袖的胜利会带来个人的报酬——不论是官职，还是其他的利益。（最要紧的是，他们期待领袖给他们这类利益，而不会只期待个别议会成员给他们这些利益。）他们特别期待领袖的人格在党的选举斗争中产生对民心的煽动效果，会增加选票和人民的托付，从而增加其权力，使机会尽可能扩展，好让追随者得到他们所冀望的报酬。[67]

尽管韦伯的确以一种较少工具性的方式提到了卡理斯玛，但这一更为理性化的处理的主旨是不会错的。[68]即使是最分歧的政党也同样是“无原则的”，他们彼此间的对立，仅仅是由于物质回报的供给之稀缺的刺激：“它们纯粹是找工作者的组织，根据获得选票的机会来不断设计其平台。”[69]这一最后的论断指的是美国，但是此观察却具有普遍性的意义。如同马克思在《共产党宣言》中所做的那样，韦伯为西方发展提供了一个经验性的历史，正当化了他所秉持的反规范论的理论立场。

由此，韦伯论政治的演说的结论很难说是这样：政治行动者由规范性秩序形成其指导性伦理，即“信念”伦理或“责任”伦理。而毋宁说，他所描述的选择，要么是一个没有领袖的国家，由官僚们进行治理，或者被狂人引入歧路，要么是由机器支配的民主制，由善于蛊惑人心的政治家——在客观的意义上他们却是更负责的领袖——所领导。他的论文“重建时期德国的国会与民主制”的焦点在于讨论造成后一种更负责任的局面的条件。换言之，对民主的系统分析的清楚而自觉的焦点，就只在其外部的覆盖物之中。在韦伯看来，大众民主制尽管在形式上是自由的，但实际上是由此机器的领袖所行使的大众专制，这种“全民表决”的情况之中，无责任的野心和纯粹的个人意志隐藏“在形式上源自被统治者的意志之正当性的背后”。[70]在一定程度上这是一经验性的判断。韦伯在写给他的朋友和学生罗伯特·米歇尔斯的信中说，“诸如‘人民的意志’这样的概念，人民的真正意志，在我心目中早已不复存在；它们是臆造的”。[71]这在一定程度上是意识形态。由于韦伯心中仍然残留着士绅式的对民众行动的某种不安，他也许会同意迈内克(Meinecke)的保守观点，即有效的领导只能通过“信任的暂时专制”获得。[72]不过，韦伯肯定观察到了相反的经

验案例，而且即使他感受到这种士绅式的不安，这也不能被当作是意识形态上的许可。[73]他认为全民表决式的民主制度是不可避免的，而他非常鄙视其被动性和工具性。不过，在他所预设的立场上，他无法提出其替代物。韦伯认为的现代政治行动者的工具性使他们在面对外在权力时是被动的，而且，他们对其带来的剥夺的好处的反应是纯粹的权宜之计。[74]即使是民主政治也只适合处理人的行动的手段，而非其目的。韦伯对民主制度的分析持续了他的政治社会学的功利主义框架。

3. 法律：形式化规范的外在参照

韦伯将现代法理性社会描述为个体或群体为其利益的冲突，"理性的利益"的定义也纯粹取其功利性的意涵。他的政治社会学再一次强调了政治权力运作中的支配，而非合法性。不过，事实仍然是，韦伯在政治生活的至少一个规范性要素——即法律——方面有广泛的论述，而且在现代，即我在本章第1部分和第2部分中作为工具性行动的范例描述过的同一时期，法律被认为有一系列的影响力。这是理解韦伯有关法律的历史社会学的关键。因为尽管现代法律的规范性特征在形式上保持下来了，但是，韦伯认为，其社会功能与霍布斯式的视角，或者说现代生活的结构是完全一致的。

这一规范性要素的转化以下述方式发生影响。韦伯对法律的专著基本上是以年代顺序来论述的，[75]"法规"(enactment)的意义从多维的转向了更为工具性的理解。法律结构的志愿性方面从传统社会的毛孔中逐步演化而来，并在法律发展的两个方面有所体现。第一，在个体性层次，相对于外在的约束条件，韦伯强调了法"权利"提供了

一定程度的自由。他指出,“每一种权利由此是权力的来源,即使是114那些迄今为止完全没有权力的人也会拥有这样的权力”。这样的权利使“个体通过自己的契约自主规范与他人的关系”。[76]韦伯以历史词汇将这一内在的志愿性要素与宗教价值联系起来,特别与基督教方式表达出来的此类的宗教抽象相联:“赋权(即,权利的创制)的真正概念,在其实质的和技术的方面上,几乎无不是在宗教影响之下发展起来的。”[77]第二,在制度性层次,在韦伯看来,相对于既成法性(received legal)或准立法性(quasi-legal)的方式,法律的早期志愿性意涵反映在立法者的灵活性上。类似地,韦伯将这一灵活性的要素与规范性文化复合体带给法律的影响归为一类。例如,他将“卡理斯玛式的启示”描述为“所有法律制定类型的根源”。[78]在此,卡理斯玛是特定的宗教灵感的规范,从而为从决定论的客观约束来区分法行动者提供内在的参照物。

> 具有卡理斯玛资质的个人可以——真正或表面上——完全不经意地藉着具体的机缘,尤其是在外在条件完全没有变化的情况下,创立新的规范。……运用此种原始形式而让旧秩序得以适应新情势的人,一般来说都是巫师或领受神谕的祭司或先知。[79]

不过,韦伯主张,在给西方世界带来当代资本主义的历史发展进程中,这两个法现象的原型的志愿性特征被颠倒过来了。[80]理论逻辑的呈现再次回应了历史的断裂。以韦伯的观点来看,现代资本主义将权利从目的化约至手段,现代法秩序仅只是用以追求利益的又一个工具。契约,作为个人权利的原型的表达,被化约为功利主义意义上的交换工具,而变成了仅仅是对构成现代生活结构的与支配的形

式化秩序的又一贡献。韦伯写道,“从而,契约自由的结果”,“首先是,通过市场中机敏地使用财产所有权,从而开放了使用这些资源的机会,没有法律约束,用以获得对其他人的权力。”实际上,法律与经济利益之间的关系,即“*Zweckrational*”秩序的另一种形式,是相当直接的:“在市场权力中有其利益的政党因此也对这样的法律秩序有兴趣。”[81]

尽管法权利的规范性地位本身不能被改动,韦伯坚持认为,相对于外在权力而言,这些规范已不再具有独立的调节功能。“它们仅仅对于财产所有者而言是行得通的”,韦伯写道,“因此其结果是支持了它们的自主性和权力地位。”[82]实际上,出于所有实际的目标,这一规范性的法要素的贡献是,它增加了外在的强制性要素发挥作用的功能。“提供并保证……如此多‘自由’与‘赋权’的法律秩序”,韦伯说,“在其实际效果上,却不能在质和量的方面增加一般性的,乃至非常具体的权威性的强制。”[83]的确,这些最后的引文指的是经济市场中行动者的权力,但这恰恰是问题之关键所在:韦伯对现代社会的权利的分析,本质上没有其他所指。除了下文将要引用的例外,相对于经济需求,法律发挥的功能,或者是手段,或者是条件,无论在什么情况下,它都没有以一个志愿性的、批判的方式为“制定法律”提供基础。 115

在韦伯来看,从早期的规范论到当前的工具论的同一反转,出现于法律行动的制度性层次。相对于继受模式(received formulation),立法者不再有任何自由可言,因为正是对于经济与政治的群体而言,这样的志愿主义会创造出机会要素,它们的利益已经将现代的法律行动转变为工具性的计算。实际上,韦伯大力强调现代法律体系之缺乏自主性,以至于他明确了现代的法官与机器的非人齿轮之间的相似性。“现代法官的概念成为一种自动操作过程,即法律文

书与费用高高堆积起来，这样，就可以让判决充斥着理由，机械地阅读条文的段落"——韦伯说，这样的概念，尽管被那些"称颂官员的'创制'的明智"者所"怒斥"，但却并非不公正的，而"近似"于"正义的持续的官僚化所包含的那一类型"。[84]在作为整体的社会中，现代法官已经被化约至"手段"的地位了。这样一种说法的含义是，尽管法官的裁决仍然为相互竞争的利益引入了秩序，但在这样的秩序中，可以假设对条件的理性指向，由此可以得到客观的预测。尽管这在本体论意义上是规范性的，但这样的法律裁断以认识论上的工具性和物质性的方式发挥其作用，是集体秩序的一个纯粹的外在形式。法律的规范性影响是通过其实施，而非对其规范性意义的正当性的信仰，实现的。[85]

这两个原型的例子阐述了韦伯的信条，即在现代条件下，法律并未给作为一个整体的社会创造规范性的参照。根据理论逻辑的要求，手段的这一地位只可以通过从意义的主观体系的任何关系中析离出规范性要素而达到，因为这种方式，它就对此局面中的条件性要素的排他性界定开放了。这正是韦伯对"形式理性的"现代法律的概念化之理论功能，即在根本上将它与相对的"实质理性"法律的类型分开，后者会因其合法化而借助非法律的价值。[86]当然，在这些法律秩序之间有一个重要的经验性差异，因为法律看上去并未在历史发展中变得更加专业化和更具自主性——在韦伯的意义上即更为形式化。不过，这一区分也肇始于关键的理论兴趣。现代法理性的独立性是可以被接受的，但是这一抽象仍然被看作是依赖于文化秩序本身的抽象和普遍性的终极活力。而韦伯认为情况并非如此。尽管理性的法律思想在形式上保持了其规范性地位，它产生的推论接近于工具性的"*Zweckrational*"动机，即韦伯用以总结现代政治与经济行

116

为的特征。韦伯说，尽管实质理性的法律这样看待行动者的动机，并将其与动机和价值相关联，但是，形式理性法律开始于外在可观察的行动；换言之，可以不必参照移情式理解就加以说明。更重要的是，尽管实质理性的法律通过引证一般性的伦理性信仰使自己至少在一定程度上合法化，形式理性法律则纯粹是从已经成立的先例进行逻辑推理而被正当化的。

通过将实质理性仅只与18世纪启蒙运动和19世纪社会主义运动的自然法理论联系起来，韦伯尽可能地使这一区别明确。韦伯的论点是，通过这些特定历史时期的结论，法律失去了它与意义及信仰的联系。相应的形式化的结果使得它仅成为利益的一个工具。

> 至少在目前，法律实证主义（即纯粹的形式理性）势不可当。旧的自然法概念的消失，使得以其内在品质而给法律提供形而上学的尊严的方式完全没有可能了。绝大多数其最重要的条款之中，事情已经再明白不过了，法律就是相互冲突的利益之间的妥协的产品或技术手段。[87]

尽管自然法与更广阔的文化信仰的关系使得它保持了对“权利”的志愿性方面的强调，从而也仍然强调权力的合法化的关键问题，现代法律思想的形式化消除了这一志愿主义，而将焦点转移到政治的支配。韦伯写道，“法律的元法律基点（metajuristic anchoring）的消失”，“也特别地推动了整体上对当时宣称具有正当性的权威之权力的实际顺从，现在单单是从功利主义的立场来看待权力了。”[88]　117

韦伯对法律形式理性的排他性的论断方式是模棱两可的。正如他对现代生活的其他领域的讨论一样，在论证的缝隙中又存在一个

与之相对的分析的暧昧不明的阴影。在他讨论现代法律的最后段落中,韦伯记录了欧洲大陆以外的更具志愿性的法律创制和更具实质理性的法律思想,最突出的是在英格兰与美国。此外,他预测,当被压迫群体和阶级为确认其经济权力而斗争时,现代社会中自然法的侵袭将会无处不在。[89]不过,正如他的其他当代分析的部分一样,这些见解处于韦伯的主要论点之外。为了系统地整合在一起,它们要求法律与更广泛的规范性秩序持续地关联起来,而且确实产生了对法律关系自身的一个非常不同的理解。

与韦伯的其他作品一样,他的法社会学往往被诠释者根据自身的假设性意愿和取向而进行争论性的阅读。有的将其看作充斥着文化的参照,有的则认为完全缺乏对文化与宗教的参照,有的则游移于这两者之间。而且,这些理解通过参照韦伯的论证的每一个层次而得以理性化。[90]的确,在韦伯的各种社会学推理中都有这样的情况发生,不过,只有当我们明了韦伯思想中更一般的预设中的张力时,我们才能够理解这种模糊性的来源。在韦伯的法社会学中,可以看到他的整体理论发展的概貌。在其历史性的讨论中,有真正多维的推理线索,而且有二分逻辑的段落并存。在对当代法律的讨论中,这一尴尬的具体性让位于充分的、尽管仍然是非马克思式的工具主义。为官僚制和政治冲突设定限制的法律关系不能与贯穿于其宿命般的斗争的理论逻辑彻底分开——实际上,这一分层也不能为这一冲突提供根本的资源和回报。

4. 分层:普遍手段的工具性竞争

在对韦伯的分层研究图式的社会学争论史中,关于其工具论和

规范论的焦点均有重要的论证。韦伯在理论上的模棱两可实际上可以让这两种解读方式都能找到文本上的证据来支持其先验(a priori)立场,只有看到这一点,才能理解围绕着分层的争论的复杂性和持续性。不过,如果更贴近这部分作品,我们可以观察到理论的消减或衰变,这与韦伯的其他作品中的情况基本相同。的确,在经验意义上,他的反对非理性秩序的理论运动与马克思的立场差异颇大。韦伯关于社会系统的模型要复杂得多,而且,他对中产阶级的成长和无产阶级的分裂投以更多的关注;他认为,国家是一个独立的竞争场域,而且赞许诸如教育之类的制度作为调和流动的手段所发挥的作用。[91]不过,对于所有关键的经验差异来说,韦伯的理论预设倒退回了马克思的工具主义;这些预设离开了涂尔干表现出来的对于神圣附属物的敏感,也违反了韦伯作品的其他重要部分的多维性质。 118

在他关于分层的最重要的论文"阶级、地位与政党"中,韦伯辨析了个人或集体行动者各自追求的三种不同类型的目的,它们在社会中的分布并不平均。包括物质财富、获得收益的机会、[92]特定的生活方式或更一般意义上的社会声望,[93]以及凌驾于执掌国家的人员之上的政治权力。[94]在韦伯作品的其他部分中,他对这些目的本身进行了多维的分析,在此基础上,可以设想出非常丰富而复杂的分析:经济物品与阶级划分有关,因此与文化作为媒介的意识形态有关;声望包含着相互对立的经济伦理;政治权力藉由市民身份的影响和一般性的法律秩序的常规来调节;最后,情感性的团结,无论排他的或包含性的,都将继续作为调节的力量发挥作用。换言之,在韦伯对目的的差别化的基础上,我们当然可以期待,为着这些非均等的"物品"的斗争的每一点上,都将由某个包罗万象的象征性秩序加以调节。

在韦伯有关分层的分析中,这一进路确有实例。例如,在其主要

的论述中,一方面,他坚持认为,面对权威的不同态度根植于新教和路德教,此二者分别影响了美国和德国的不同声望秩序。韦伯写道,"美国'绅士'的地位'平等',是由这样的事实表现出来的,即人们在生意场上由其不同功能所决定的从属关系,如果表现在生意场之外,就是非常引人反感的——在这里,老传统依然发挥着影响——即使是最富有的老板,晚上在俱乐部里玩台球或扑克时,如果说他没有完全依照其生而具有的平等权利来对待服务员的话,那么他是会给予这个服务员以纡尊降贵式的'仁慈',以标明其'地位'的差异,而德国的老板们从来都是颐指气使的态度"。[95]而在另一篇论文中,对于声望的主观调节力量的同一理解,体现在韦伯对于社会的种族群体的影响的概念化。他认为,种族"只有当它让人在主观上感觉到它具有共同的特性时才会创造出一个'群体',而这只有当……同一种族的成员的某些共同经验,与针对某个显然不同的群体的某种敌对联系起来时,才会达成"。[96]

不过,如果这是韦伯的分析的主要主题,他所辨析的不同目的,就必定被当作影响每一种手段选择的主观可感知的目标而加以概念化,这些目标部分地是更广阔的文化秩序的具体化。而情况并非如此。相反,我们看到一个强大的将行动理性化的运动,以此为基础发生了分层。不同的目的彼此成为"手段",或者变成"条件"。韦伯在其主要论文的开篇之处就将它们化约为手段,因为这些都是"权力分布的现象"。[97]每一种物品都被自利的行动者用来根据自己的意志获得而胜过他人:"依我们的理解,'权力'即是人或者人们在共同体行动中用以实现自己的意志的机会,其中他或他们甚至要抵制其他人的反抗。"[98]当然,对于一个行动者而言是手段,对于另外一个人来说就是局限,而相对于为另一物品的努力,每一种物品都会以一种外在

的条件出现。于是，韦伯论述如下：

> “受经济约束的”权力不能等同于……这样的“权力”。……人并非仅仅为了在经济上使自己富裕起来而去追求权力。权力，包括经济权力，应当“依其自身的目的”而加以评价。追求权力往往也受到伴随权力而来的社会“声望”所限制。[99]

在论述阶级或经济分层的最初阶段，韦伯暗示了从这一化约论路径的试探性的偏离。他将阶级限定在极其狭窄的范围内，即局限为在市场自身中获得成功的机会。他论证说，这样一种狭义的经济取向，仅构成了“阶级”的一个分析性维度，如果这一概念被更广泛地理解为是一组处于类似情况下从事与社会相关并与政治相关的行动的经济行动者的话。韦伯写道，“个体劳动者的方向……看来是追寻其利益的”，这取决于其主观感知，而进而取决于情感性的“共同体”的纽带，或者是其更广阔的需求的更具目标性的决定。在韦伯看来，这些纽带取决于规范性秩序的特定方面：一般的文化条件，理智发展的状态，劳动者与其他群体之间境况的对照，以及造成劳动者处境的原因与客观经济条件之间的关系之“透明”。[100]这些早期的观察，如果得以持续的话，韦伯的分层理论就与他有关阶级与阶级意识形态的多维论述之间彼此一致。不过，这些最初的可能性实际上没有得以坚持下去：在其文章剩下的部分，韦伯处理阶级的方式，似乎它表明了一个由纯粹经济手段激活的具体的群体，这一群体完全无视此处勾勒出的文化框架，为分层的其他维度设置了条件。 120

若分层的其他维度要为阶级提供更加多维的进路，就会是地位秩序。韦伯承认，“声望群体通常是共同体”，[101]而且，对于之前他对

阶级行动观点的更加工具性的分组来说,共同体是一重要的替代物。根据这一理解,只要阶级构成身份群体,便可以在狭隘的市场局面之外发挥作用。身份毕竟是由社会声望的消极或积极的特性决定的,阶级可以以取决于其规范性秩序和物质环境的多样的方式,与这样的看法联系起来。韦伯确实承认,身份群体的生活方式实际上可以与物品消费联系起来,阶级被认为造成了这一点。[102]

但是,当我们寻找关于身份的此种多维度的进路时,会感到失望。韦伯在两条战线上对身份进行了在根本上是还原论的解释。首先,他坚持认为,身份实际上并不独立于生产性财产(productive property)。"这样的财产并不总是被认为是一种身份资格",他明确地说,"不过长期来看它的确是,而且这一规律性非常突出"。[103]这样,韦伯写道,在民主制度相对纯粹的美国,只有处于同一征税类别的人才会一起跳舞。以此而言,身份是阶级利益的进一步组织的手段,无论地位还是阶级,都未受到较广义的文化考量的调节。韦伯并未表明,身份如何发挥作用,并确定较广义的规范性因素,或者,将身份应用于表明阶级如何从仅仅经济上定义的抽象实体,转变为活跃的共同体,相反,他将身份群体化约为阶级。他不仅假设阶级仅以纯粹经济的动机行事,而且这些动机实际上远比身份群体的声望形成的独立过程更加强大和重要。阶级的经济动机通过什么转变为社会形式(social form)的问题,不仅没有被回答,而且被遗忘了,因为身份自身就是一个剩余范畴。

但是,即使韦伯并不将地位视作仅仅是阶级和生产性财产的反映,他仍然将它当作工具性动机驱动下进一步追求的物质条件。身份的位置是"侵夺"[104]的结果,它提供了权力的位置,使得行动者可以垄断物品。物质的和非物质的事物,尽管其本身是非经济的,作为侵

占垄断性控制的对象而成为必要的:韦伯列出了特定的服装、特殊的食品、兵器、艺术实践,以及待嫁的女儿,等等。[105]这样,韦伯可以对垄断了身份的声望群体和纯粹由财产定义的阶级群体之间的冲突的可能性加以定义。每一群体都是尝试保护其"手段"的自利的实体。例如,如果身份的声望在两位相互竞争的群体之间是均等的,任何对经济财产的攫取会为声望带来机会,使得权力的均衡发生倾斜。在这种情况下,韦伯的行动者就是纯粹工具性的,他们创造并依照功利性的利益计算来行动。 121

> 在身份的声望一致的情况下,财产本质上代表了一种增加物,即使人们并不完全承认这一点。不过,如果这样的经济利得及权力给予行动者以任何声望的话,他的财产带来的结果是他可以得到较多的声望,多过那些因其生活方式而成功地主张其声望的人。这样,所有对身份秩序有兴趣的群体,都会特别尖锐地反抗纯粹经济利得的自命不凡。在大多数情况下,他们越感觉到自己受威胁,反抗就越猛烈。[106]

经济上的利得被视为一种威胁,并非因为内在的不一致,而是因为外在位置的计算。[107]

分层的等级之间的经验性划分给韦伯的分析带来了复杂性,而这复杂性与更一般的理论术语并不匹配。在他对权力的第三等级的分析中,这种对多维理论的同样的暴力处处可见。韦伯写道,政党"是'权力'领域的剩余物","无论其内容是什么",政党的目的就是在与其他政党的较量中获胜。[108]"政党领袖关注的是征服"权力,而他们的争斗不仅决定于规范性的调节目的,而且由条件,即他们在其中操

作的“支配的结构”决定。[109]尽管政党并不必然与阶级是同一的，但其工具性指向往往使它们与特定的经济群体相一致。实际上，韦伯预测，共同的工具性指向将从机制上引向政治、经济和声望排序的一个均衡过程。在他看来，稳定的身份群体最终发展为与之相称的经济回报，甚至法律特权。对理性化运动的抽象分析从地位到金钱和权力的转变契合了前述的历史分析，即新贵们从单纯财富到获取较高地位的运动，韦伯明确认为，这一转变同样不可避免。在这两处讨论中，动机被认为是工具性的，分层的其他维度都被认为是完全外在的条件。[110]

在法理型社会中，个体及群体斗争的背景和资源很多样化，因为122 支配的框架变得更加非人格化，与前现代生活相比，不太会被任何单一的群体所控制。不过，尽管包含着一些含混的对立观点，韦伯一般将这些分层的等级定义为三种不同的外在秩序，并将其所产生的斗争描述为沿着目的理性的、工具性的方向发展。现在，当代分层文献中的自相矛盾就可以得到理解了——其根基正在于韦伯自己的作品之中。[111]

5. 绝望的自由主义者：韦伯关于现代性的工具性化约的意识形态环节

只有从韦伯的政治社会学的工具性化约中浮现出的预设框架着眼，才能理解韦伯关于现代社会的概念之特定要素。韦伯对现代工业社会的描述无时不遵循着二分的和工具性的逻辑，这是此前我们在他对政治生活的历史记述中已经发现了的。接下来，我们可以转向本章开始时就提出的问题：在韦伯作品的这些有关现代阶段的章

节中，为什么他的工具性的推理显得如此突兀地单独存在？因为在他对其他每一个历史时期的评价中，都存在着与之平行的对规范性结构的分析。然而，为什么是在现代的分析中，却只有剩余范畴和特定的引征？为什么在现代的阶段中，没有多维的社会学，不管是多么孤立的？我认为，对于这个问题的答案，将把注意力从预设层次转移到意识形态的层次。

英美学者在阅读韦伯论述现代工业社会的作品时，会觉得其意识形态指向的本质难以理解，因为他们把自由主义的政治立场与对未来的乐观联系在一起。因此，英美马克思主义者看到的是韦伯所建构的现代性中的工具主义和听天由命的被动性，而给他贴上保守主义的标签，认为他的描述实际上将工业社会的现状加以理性化了。[112]不过，尽管对他的现代性理论的经验性感知基本上是正确的，这样的评价还是把他的意识形态判断与经验性描述混为一谈了。事实上，韦伯与马克思一样，对于他所看到的现代生活持批评态度。与之相对，英美传统的自由主义理论家更多地意识到其中的温和的批评语气，将韦伯当作一种福利国家意识形态的温和主义者。他们看到了韦伯对于自律和自由的认可，对革命性的社会主义及其反动的千禧年期待的弃绝，从而认为他是一个“现实的”和“注重实效的”政治理论家。[113]不过，这一判断是基于对韦伯有关现代生活的社会学的某种感知，而我在本章中尝试表明这种认识实际上会引起歧见，因为它提出，韦伯将伦理、职业和团结置于他对现代社会的见解的中心。　123

事实上，韦伯并没有在西方社会的现实发展中看到希望的和进展的迹象，无论短期还是长期都是这样，在这一点上他与涂尔干和马克思产生了决定性的差异。不过，他仍然是一个“自由主义者”，尽管是德国类型的那种自由主义。韦伯对历史持一种悲剧性的观点。而

他却将自己投入到争取存留个体权利以及他所重视的群体平等的斗争之中。那么,尽管韦伯具有老夫子的那种对现代理性化的不信任,但他不是那么一个单纯的日耳曼悲观主义老夫子,即反对现代性与工业化,以反动的方式反对社会(*Gesellschaft*)。他甚至不是简单的悲观主义者,他是一个英雄式的悲观主义者;不是简单的温和自由主义者,他更加算得上是“绝望的自由主义者”。[114]

我在第一章对德国意识形态中的这种悲剧式的敏感的历史根源有一个简短的讨论。在此,我将不再进一步详细阐述这一意识形态立场——这一立场本身并非我所关注的问题——而是要更加深入地探讨这一意识形态的悲观主义在韦伯思想中得以表明的历史过程,历史在衰落的看法昭示了他对于现代生活的贫困的工具主义的生动的认识。当然,每一种衰退的观点,都假定了一个衰退所由发生的黄金时代。从韦伯个人的观点看来,毫无疑问,文明发展的顶点是受到清教的影响而成的。他在 1906 年的一封私人通信中写道,“正是教派的激进的个人主义赋予这个世界良心的自由和基本的‘人的权利’的观念,今天,我们离了它就寸步难行”。[115]一方面,清教徒所处的世界有一个统一的、无所不包的世界观(*Weltanschauung*)的宗教观念,它被认为具有终极的有效性而无可置疑。这些终极价值与清教徒在情感的、道德的、智识的甚至是审美等方面的体验息息相关,而且,这样的文化整合使得清教徒的生活变得“有意义”。不过,另一方面,清教徒反对自然和社会的非理性的和想当然的方面,对于他的终极的承诺来说,这些方面带来的压力要多大有多大。清教徒专注于科学和此世的计算,专注于强硬的自律和个人的生产力,他在此世的条件之下获得更多的自由,比此前的任何人都要多,而不必放弃那些使得这样的控制具有意义的想当然的假设。

这样，清教对于韦伯来说就是“价值理性”（*Wertrationalitaet*）的最完美的体现，强调理性的计算，但又使这些计算与一套终极的和毋庸置疑的承诺密切相联。清教的价值理性是传统文化与现代文化的过渡，因为它既有强烈的普世主义和个体主义要素，又保持了与彼 124 世来源的关联。在韦伯，问题在于朝向现代性的全面转向如何被完成，因为世俗化运动包括了弃价值理性（*Wertrationalitaet*）而代之以目的理性（*Zweckrationalitaet*），从而，理性可以自行评估终极价值，以抽象的理性的纯粹此世的标准来对它们进行判断。这种从价值理性到目的理性的过渡作为行动的形式的缘起，标志着从宗教的世界到非宗教的世界的转变，韦伯称其为“除魅”（disenchantment），或者更具字面意义的“除魔”（de-magicification/ *Entzauberung*）。韦伯对这一转变进行清晰的定义是有困难的，因为他对清教徒式的宗教带来的高度整合、文化上一致的世界的个人体认，使得他怀疑任何非宗教的生活都将失去其“意义”。韦伯认可世俗的理性主义，但他对其在文化生活上的影响态度暧昧。由于世俗理性主义损害了价值理性与宗教整合，因此，似乎存在这样一个好的机会，即它也会切断与价值、意义的关系，尽管原则上它只是世俗化了终极价值，并使它们屈从于一个更高的抽象秩序的普世主义。换言之，韦伯所面临的问题是，受到宗教整合于其中的文化所激发的价值理性，就等同于这样的意义和价值参照物。这一问题，在韦伯对目的理性的定义中的模棱两可——本书在前面第二章第1节中对此有所讨论——中得以充分的体现，因为这一“目的理性”既可被视为某种注重实效的和实质性的理性行动形式，仍然具有其伦理的承诺，也可以被认为是消除了其规范性参照物的工具性类型。

这样，韦伯的意识形态的评价中的张力便自行转变成他的经验

社会学中的模棱两可,并最终影响到他的最一般性的预设。的确,与这一张力相应,我们在韦伯作品中看到了除魅或世俗化都有其"弱"理论和"强"理论。从一个方面来说,我们能够将现代生活的图像确定为双重的世界,抽象的、普世的伦理与此世的需求之间存在着明确的区分,代替了宗教性的社会中这些需求被融为一体的情况。在这一观点来看,清教并非一个黄金时代,而毋宁说是黄金时代之前的那一阶段,因为原本二元的世界观仍然被一元的承诺所掩盖。在此,除魅便仅仅等同于日渐增长的智识化和理性化,而非工具主义的增长。125 除魅不会使人变得被动,而会使他成为主导者,因为人对抽象的普遍主义的新的参照使得"不再有神秘的非计算性的力量参与其间"[116]。生活依然是有意义的,尽管达致意义变得更加困难了,因为它是内在的和无所不在的。一元论被"多神论"代替,因为较具理性和自主性的个体必须在相互竞争的终极价值中选择。[117]然而,行动涉及价值的参照,个体仍然可以"给自己一个关于**自身活动的终极意义的说明**"。[118]正是对现代性的意识形态接受这一点表明了韦伯关于现代生活之理论的多维片断,因为这一本质上是理性的行动者就是那个被拣选而有其"志业"的人。

在他的除魅的"强"理论中,韦伯表达出了对于现代性的模棱两可的另外一面,提出了与此前对世俗化社会的比较令人鼓舞的描述相矛盾的悲观的评价,即认为现代生活是从清教的顶峰的一个衰退。在这一版本的理论中,科学成了现代的行动的原型,是理性得以被追求的一个基本形式。不过,此处的科学被描绘为仅仅是计算和技术形式的目的理性。[119]韦伯在现代的行动及其宗教的对应物之间划分了一个严格的界限。他强调说,"'科学'的价值领域与'神圣'领域之间的张力,是不可逾越的"。[120]当然,这一论断意味着科学思想反对终

极价值所具有的宗教意义上的不可置疑的特性，或者本质上对价值参照——“神圣”即是其原型——的拒斥。在其除魅的强理论中，韦伯采用了第二条路线。他论证说，随着科学的胜利，没有什么事情能够“简单地被接受下来”。[121]不过，如果没有什么事物能够被仅仅接受下来，行动就将被托付给工具或手段，因为无论如何服从于理性，价值总是包含着某个在终极意义上被接受的要素：价值要参照规范性秩序，而这一秩序超越了任何个体行动者。每一个价值批判必定要参照其他某种被认为是正确的价值，而这一过程是以一个没有终点的链条的形式持续的。

这样看来，韦伯以一种知识论的方式假定在宗教的和非宗教的思想之间存在着鸿沟，藉此表达了对现代生活中存在意义之可能性的深深的悲观主义。在一篇重要但却没有得到重视的文章“宗教拒世及其方向”中，韦伯即持论如是。在一个除魅的文化中，科学的工具主义是思想的支配性的模式，没有什么文化的整合或意义的可能性。文化生活的不同维度之间的关联被切断了。科学与理性的计算与伦理的考量之间被切断了联系，艺术与道德、智识无关，感情生活的追求仅只是个人的事情。[122]韦伯认为，终极价值“已经从公共生活中撤退了”；它们已经进入“到神秘生活的超越性王国或直接、人际的个人关系的弟兄之情中”。[123]当然，以这些的术语来说，理智主义很难是一个更理性的人性的进步主义的解放者。实际上，我们知道，尽管　126
韦伯对于清教徒的禁欲主义和理性有热烈的公开的认可，在其个人的生活中，韦伯越来越感兴趣甚至被吸引的，是人的事务中的神秘和直接的个人的方面。[124]

现代人会满足于韦伯描述的现代性之苍白的工具主义吗？如果社会行动是工具性的，那是一回事，但是，在除魅的过程中，人性自身

是否已经变得不再需要文化的意义了呢？也许是有感于他自己的个人体验，韦伯否定了这个历史过程会有如此效果。对救赎的需求依然存在；对“与神合一的生活”的涉及存在和心理的渴望依然存在。[125]韦伯指出了满足这一需要的多种方式——所有这些方式都超出了公共的、制度性的生活的范围。在韦伯看来，多数现代人的取径是，从理性的需求上退缩，从对宗教生活的虚伪重建的无休止的判断中撤退。例如，教室中有所谓的“小先知”，提供所谓假冒的救赎而制造出忠诚的学生，实际上愚弄了他的跟随者，隐藏了“一个基本的事实，即他注定要生活在一个无神的和无先知的时代。”[126]不同形式的波希米亚的审美主义“承担了此世的救赎的功能……代替了日常生活的常规，尤其是代替了理论上和实际上的理性主义日渐增长的压力”。[127]还有逃避到爱欲主义中去的做法，“性爱关系似乎是提供了爱的追寻之最高实现，亦即人与人的灵魂之直接交融”，爱欲主义“奠基于形成一个共同体——感觉完全一体化、‘你’消融于其中——的可能性”，“此共同体是如此具有压倒性的优势，以至于被诠释为‘象征性的’：就像是神圣祭典那样”。[128]

韦伯将现代的社会生活描述为唯心论与唯物论的合成被撕裂、分离的时期。韦伯认为，他自身以及现代人，被本质上纯粹是物质的制度所包围，这是被抽离了一切价值的“铁笼”。与此同时，生而居于其间的人们，也内在地被封闭起来了，隔绝于被唯心主义哲学家赞颂为自由的此类自发冲动。

我主张，这些“经验性观察”部分地产生于某种深重的悲观主义，韦伯倾向于以此来看待非宗教性世界的兴起。不过，对于他在预设立场上的工具主义而言，这些经验的观察给予了“科学的”支持。因为如果制度不被重视，人们或者一味算计，或者依着未经伦理性信仰

导引的冲动行事，那么，政治社会学的理论框架当然就可以应用了。

不过，尽管存在这样预设性的和经验性的赞同，韦伯并未从他早期对意识形态领域中未被重构的唯心论和唯物论批判立场上退缩。他的悲剧性的悲观主义使得他描绘出了一个严酷的、确信的可能性，但是，与此同时，他的英雄主义促使他拒斥了他已经预见到的对现代性的轻易逃离。对于“逃离了在理性的、伦理的基础上的立场”，韦伯的判断很严苛，他谴责“现代人拒绝担当道德判断的责任”。[129]对他来说，唯一可以接受的生活方式，是“够得上工作日的经验标准”，将个人淹没在无生命的世界之中，形成个人的伦理，从而使得持续的责任感成为可能。对于特殊的个人，即拒绝谄媚欺骗、抵御对当代生活顺从的人来说，责任伦理仍然是可能的。不过，这当然是“精英”伦理。韦伯并未放弃这样的观点，即志愿主义可以在集体性社会行动中被制度化。即使在彻底理性化的世界中，个人可以自由开拓有意义的事业，但是，他仅仅是作为个人来做的，而没有与制度性生活有任何关联。[130]这样，吊诡的是，韦伯对个体自由的信仰的连续性，强调了他有关现代生活的一般社会学的工具性和机械性的本质。[131]

127

第六章　韦伯解释与韦伯式社会学："范式修正"和预设的张力

128　即使在韦伯的早期作品中，我们也可以看到，他的理论意图纠缠着模棱两可之处。一方面，他明确地致力于将自己继承自德国理智传统的工具论的和唯心论的传统结合成一个更为广泛的整体。但是，另一方面，在他的早期作品中，每一种传统在解释历史发展时又不引证另一种传统。如果说早期作品有其偏见的话，那应是偏向唯物主义这一边的。韦伯确定要避免他的保守的前辈们的唯心论；他被历史唯物主义的复兴所吸引，并进而阐发了实力政治（Realpolitik）的传统。其早期作品中的唯心论的维度仍然存在，不过是以孤立的和游移的方式发挥作用。

在患病阶段之后，韦伯的社会学走向成熟，他清楚地表达了一种前所未有的理论综合，这对其他经典社会学的奠基人来说甚至从未尝试。他将唯心论的和唯物论的传统转变为更具包容性的多维秩序的分析性线索，因此，他没有打算在两者之间选择，而使其社会学着力于建立两者间相互关系的本质。韦伯将这一预设上的突破限定于其经验性命题，此类研究具有比较的和历史的广泛性，由一个复杂的和差别化的社会生活模型所调节，采用的方法结合了"理解"与观察，在意识形态的立场上，将个体从使人虚弱无力的内在和外在的约束中解放出来。不过，尽管有这一理论上的突破，韦伯后期的社会学仍

然因其严重的模棱两可之处而嫌不足。后期作品的相当一部分中的二分逻辑最为直接地表现了——或者因此影响而发生变形——这种 129 不确定,韦伯采纳了这一理论策略,放弃了他在其他地方的糅合传统的尝试。而且,后期作品也继续反映出较早的指向工具性思想的预设倾向。韦伯后期的多维思考并未被其唯心论的立场遮掩,但大量的工具论的理论总结影响了其多维度的思考。受到这种一般性的倾向的影响,韦伯对理解的方法论的认可半途而废,尽管他的模型仍然复杂,但其自主的段落如今全都被灌注了同一个类似的逻辑。韦伯对人的自由的意识形态期待被抹上了一种悲剧性的悲观主义的色彩,对于这一理论倾向有一独立的贡献,因为它给基于另一个更具分析性的基础之上的工具性的观察增加了评价的正当性。

如果对一位伟大思想家的著作的诠释具有独特的理论重要性的话,它必须不仅提供了对其思想的较困难的领域的洞见,而且,也要提供将其著作各个部分联系起来,使其成为一个具有某种意义的整体的可以延及全部的解释。正如此前对涂尔干和马克思的解读一样,我尝试给韦伯的著作也进行此类诠释。不过,这种诠释性的、在理论上自觉的解读应当更进一步。我的看法是,只有当诠释提供的说明不仅仅针对思想家本人的作品,而且是对其作品的诠释而言时,它才是强有力的。我在本书中始终坚持的一点是,诠释总有其自身的辩论的旨趣,而这一点必须在原著的文字中得以证实。因为正如其他更加“科学”的作品一样,诠释也是双向的:它有其先在的旨趣,但是,它本身也体现着经验世界的结构——即背景性的参照。正是由于这一经验性的参照,使得诠释往往与原作南辕北辙。诠释对科学的连续体的每一个层次上的张力都有回应,但是,最具一般性和错综复杂的问题——它们构成了诠释的最严肃的议程——发生在预设

层次本身。

正如我们在讨论的各点上看到的,没有比诠释韦伯的著作更加矛盾的文献了。在研究文献中,有的宣称韦伯完全是多维的,其政治方面的论述基本上体现了其比较宗教社会学的思想——这是帕森斯的传统,较晚近的德国批评家,如滕布鲁克和施路赫特也持同样的看法。有的同样断定多维性的存在,不过将宗教社会学置于对规范论较敏感的政治分析的标题之下——这是本迪克斯和罗斯的诠释。也有"头脑切实坚定"解读者,将韦伯当作一位纯粹的工具论者,却又将这一指向置于其自身意味着政治生活的自主性的框架之内——这些人是达伦道夫、朗、阿隆和柯林斯。最后,还有一部分人同意工具论的存在,但认为其更具有"社会性的"根基,从而将韦伯置于马克思的脉络指引之下——这是由略维特、米尔斯、雷克斯和哈贝马斯形成的传统,并在近年由毕达姆和蔡特林保持了下来。在其术语的狭义的经验性意义上,所有这些诠释的线索都不单纯是"错误"的。的确,我们看到他们每一位都从韦伯原著的某些线索中找到了实质性的内容。不过,没有人对理论的整体进行一个真正的评价。[1]

130

我曾经指出,没有哪种解读是为着"学术"的理由而进行因果性的探索。每一种诠释都在试图使某种形式的社会学合法化,或者如通常所见,是试图发现某种可以说服学术界的读者未来可以从事某种路径的社会学研究。"韦伯式社会学"实质上与社会学本身重合了;其分支与每一种社会文本的分支领域并存。因此,对韦伯作品的解读,激发或合法化了实质上存在于每一具体的社会学中的每一种主要的冲突。我在多处章节的注释中曾经讨论过某些特定的辩论。不过,在此我们关注的是"韦伯式社会学"的更一般的形式,并非特定的经验研究中所提出的例子,而在于其激发并合法化了整个社会学

传统。韦伯从未如涂尔干或马克思那样,创造出一个学派;他只有很少几位学生,而1920年代与1930年代的剧变在他的著作与其学术影响力之间造成了历史性的间断。不过,在“二战”后一段时间里,的确出现了韦伯式的传统。如同此前的涂尔干主义传统和马克思主义传统一样,韦伯式社会学的这些线索内在地源自其奠基者著作中的张力。顶着韦伯之名的社会学将他的著作中的某一部分捧为真正的整体,而其诠释的路线就在理性化这样的选择。不过,与此同时,尽管有公开的放弃者,每一韦伯式传统都在某个层次上意识到自己做出了区别性的选择,尽管韦伯的著作表明了未曾解决的前后不一致。这样,每一种韦伯式传统都不仅仅是解读,而且是修订,试图以一个单一主题贯穿其间,以“清理”韦伯的思考。

在帕森斯传统下的“功能主义”社会学中,韦伯的比较宗教研究提供了多维度探索社会生活的保护伞。帕森斯感受到了韦伯的两难之处,但未曾以一般性的形式加以陈述,他指出,文化的型式(pattern)是每一具体的社会制度的分析性部分,从而将韦伯对唯物论的批评加以形式化,从而内化了文化,并为每一种心理冲动提供了出口,这样,与他对唯心论的批评形成“竞争”。[2]在社会系统自身的层次,帕森斯使用了韦伯的作品来探索每个次级系统之间的错综复杂的相互交换,从而,政治事件影响制度化的价值,后者也相应地影响政治的权力。在其后期作品中,帕森斯集中于整合性的次级系统,即所谓社会性的共同体(societal community),而且,他论证说,他的经验性见解以其重要的方式源自韦伯的《城市》。[3]通过后一种战略,帕森斯从韦伯的综合著作的最具政治性的内容中获取了多维理论的正当性,而且,在其权威性的伪装之下,他也提出了分析性的框架,有望解决韦伯原著中的花开两枝(bifurcating)的张力。帕森斯不动声色 131

地打算要解决这种张力，但即使是在韦伯式社会学中跟随他的传统的学者们也根据韦伯原著中的有问题的路线各执一词，而这恰好表明了这一张力。在帕森斯式的综合之下，诸如贝拉、格尔兹、利特尔等后来者给予宗教与规范性压力以首要的关注，而帕森斯自己见证了在造成宗教优先的差别性影响时的更强大的张力。[4]与之相对，诸如斯梅尔瑟和艾森施塔特这样的学者，既重视韦伯的比较宗教纲领，又特别强调了独立的政治与经济发展。[5]

本迪克斯为韦伯写出了颇具权威性的思想传记，其中的解读尽管并非与帕森斯主义一样是某种"传统"，但代表并激发了一种韦伯式社会学——将韦伯的多维度的历史置于更具政治性的模式之中。确定本迪克斯的社会学之基调的同样是《城市》，这一点并非巧合，因为在这部作品中，韦伯思想中政治的和宗教的思路汇合在一起，给当代学者的分析以非常有力的指示。不过，帕森斯用《城市》来明确普世的一神论所包含着的整合性团结，本迪克斯则看到了《城市》中对公民权利的法律纽带的探讨，这是西方文化传统之下的西方国家所要求并实施的一点。在本迪克斯的历史作品中，普世主义的这些特定的法律定义达到了顶峰，在一方面限制了国家的强制，另一方面对工业化产生了影响。[6]如此，本迪克斯将《城市》放在了韦伯的政治史而非宗教史的背景之下，而利普塞特在其早期作品中也做出了同样的处理。利普塞特与本迪克斯有密切的工作关系，其关键的变量是国家的形成相对于工业化的时机。国家形成愈早，那么，愈有可能具包容性，将公民权延伸至较低阶级。只有一个独立的国家，将法律上的公民权加以制度化，才能够缓和阶级冲突，使得工人阶级的利益被引导，支持非革命性的斗争。[7]在后期，利普塞特更多地受到帕森斯作品的影响，他的社会学作品表现出一个持续的努力，要将这一政治指

向的综合性理论与变化的宗教影响结合起来。[8]罗斯是本迪克斯的学生和较年轻的同事，较他更坚定地保持了对多维理论的政治修订。罗斯设计出了"消极整合"的概念，以描述德意志帝国时期的工人阶级被排斥的境况，并将反抗性团结当作一个自变量；不过，他将这种境况描述为权威性的国家形成和贵族式控制的结果，而没有参考德国宗教的长期影响。[9] 132

韦伯式社会学的其他形式实际上以更加片面的工具主义方式对韦伯著作进行了修改。达伦多夫在早期的"冲突社会学"的范式中，形成了其韦伯主义的最纯粹的形式，将等级制的支配限定为所有集体秩序的决定因素，否认不同类型的支配的制度性差异——更不必说规范性差异了——要被考虑在内。[10]达伦多夫的后期作品后退到更加多维的韦伯主义上，而他早期的模型被柯林斯用来构成了"冲突社会学"的一般性理论。柯林斯是本迪克斯的学生，但转向了维度比较单一的研究路径。柯林斯的理论完全植根于韦伯的政治史著作，用一系列的范围广泛的经验性命题阐明了过度膨胀的工具主义。[11]霍洛维茨和亨廷顿将同样反规范性的支配理论应用到第三世界国家和发展问题上，亨廷顿特别坚持认为，不必挂虑合法化的规范性的方面，一位受到训练有素的职员和政党支持的领袖会发挥作用，向一个被动的民族强加强制性秩序。[12]

受韦伯激发并被正当化的其他工具论社会学的分支采用了更明显是马克思主义的路径。这一方向上的学者们同样持有更纯粹的韦伯式工具性理论的工具论假设，不过，他们坚持认为国家具有相对于经济社会的强大的——如果不是彻底的话——独立性。这样，韦伯的重要性，不在于他是马克思的一个替代人物，而是以一个更复杂和相互依赖的模型，为马克思主义社会学提供了理论工具。米尔斯的

著作便在这样的路线上提出了典范性的论证，精英就纯粹是为了掠夺，卡理斯玛就是操纵民意的工具，表面上自主的国家首要地是与经济的命令相关联。[13]通过把韦伯关于支配的分析解读为统治者与附属阶级之间的斗争，而非政治群体之间的斗争，雷克思试图把“冲突社会学”翻转为某种新马克思主义的形式。[14]洛克伍德在同一方向上更进一步，他引用韦伯之时，主要是为了支持马克思的唯物论的训喻，反对“规范论的功能主义”。[15]

当代的马克思主义理论将这一运动尊奉为神圣。的确，当代的133 许多马克思主义者——无论有意或无意——是通过韦伯来看马克思的。这一运动始自卢卡奇，他用韦伯(以及齐美尔)对目的理性制度的工具性后果的分析，立论支持《资本论》中商品拜物教的向心性。[16]哈贝马斯提出了最极端形式的韦伯化的马克思主义。他聚焦于不同的理性之间的冲突，将形式理性与实质理性之间的紧张，定位于资本主义体系对效率的要求，与个人对情感救助的需求，对审美表达、道德承诺、真理等的需求之间的紧张。而且，哈贝马斯的社会系统的经验核心，是一种相对自主的国家，它与经济与文化之间的相互交换，使得它受到了非正当性的破坏性的威胁。[17]工具论的韦伯主义也未经调教就传播给了马克思主义。例如，如果不认识到韦伯著作的广泛影响，就很难理解如今影响很广的对马克思著作中论述(即使是暂时性的)自主性国家(autonomous state)制度性的强调。[18]

在韦伯式社会学的这些修正主义的应用的根基之处，如果仔细推敲的话，可以看到确立经典传统的另外两个人物的阴影——涂尔干与马克思。究其根本，这些思想者勾勒出社会学唯心论和唯物论的另外的路径，而韦伯后来的追随者努力要使他更加前后一致时，他们往往将他推向了其中某个方向。在上述讨论的不同地方，我们都

可以看到,马克思对于诠释韦伯的重要的相关性,这一相关性之所以如此清晰,是由于韦伯本身的著作中便存在着唯物论的倾向。如果马克思主义者将韦伯作为使他们的社会模型更复杂的工具,那么,具有工具主义倾向的韦伯主义者则努力给韦伯的支配社会学加上更多的经验性要素,使它变成一个关于社会的更完善的理论,从而把韦伯推到马克思的方向。事实上,对于米尔斯和雷克斯这样的社会学家来说,首要的是马克思激发了他们,不过,同样的情况也发生于冲突理论家达伦多夫和柯林斯。亨廷顿更准确地承认了列宁对于形成他自己的韦伯式的基本原理的影响。尽管在经验性和意识形态方面有强烈的歧异,但是,在本迪克斯、罗斯和利普塞特对多维的韦伯主义的政治性强调中,可以辨识出对马克思的明确的参照。[19]

在这几章中较少提到涂尔干对韦伯式理论的可能影响,不过,如果仍然有强大的趋势要将他的著作解读为持续地包括了秩序的规范性维度的话,这一影响应是不可避免的。本研究前面几卷表明了,涂尔干的当代追随者尝试修改其唯心论,往往直接引用韦伯的著作(第二卷,第9章)。相反的情况也同样存在。如果志愿论的韦伯主义的推崇者在分析现代性时,不转向涂尔干晚期对规范性现代主义的出色论述,那么,他们能够朝哪里走呢? 134

帕森斯是这种交替影响之下的首要人物。作为说英语的学生与这两位经典人物的著作之间的协调人,帕森斯从一开始就强调他们的理论“汇合”。这一立场在根本点上是错误的。实际上,我们现在可以看到,帕森斯对这两位经典人物的解读远非客观,他实际上尝试要就他在他们两位身上隐约感受到的弱点进行广泛的修正。帕森斯声称,韦伯的政治社会学中的“正当性”和“卡理斯玛”概念,与涂尔干宗教论著中的“神圣”概念具有同样的理论和经验地位,由此,他开辟

了关于现代性的完全是多维的“韦伯式”社会学的道路。[20]帕森斯主义者们以一种未被认可的方式从韦伯的多维历史进行推断,以便提出关于现代性的理论框架,而这是韦伯“应当提出”的东西,如果他继续其多维路线的话。[21]当然,这并不是说,这些帕森斯主义者分享了韦伯的意识形态的和经验的承诺。作为本质上的“美国”理论家,他们与涂尔干的相对乐观主义更为接近,胜过韦伯的悲剧性的感受。不过,他们仍然从中搜罗出推论,并将多维的历史应用于当代生活,其应用方式是空前的。如果不结合涂尔干思想中的重要部分的话,是不应当尝试这样做的。当然,本迪克斯和罗斯坚决拒绝了这样的杂交,他们同样抵制了工具论。[22]而且,由于不引用涂尔干式的理论,他们朝向现代生活的规范性的和实质性方面的途径就很有限。

正是由于韦伯没有能够像涂尔干那样,形成关于现代性的规范性因素的洞见,经典传统中被削弱的自相矛盾才得以保存。当然,涂尔干自己建立了关于现代秩序的片面的进路。韦伯建立了理念的秩序与工具性的秩序之间的联系,从而有办法用对志愿性的和规范性的压力的理解,来说明马克思的工具主义。韦伯理解制度的操控潜力和反抗的难度;而若非少数例外,涂尔干并不了解这一点。不过,韦伯的特殊综合失败了。他向工具性秩序的化约根源于他关于传统支配和卡理斯玛支配的社会学,而涉及了纯粹分析性的理论困难。不过,就韦伯在对现代性转变的概念总结中所遇到的困难而言,这些问题最多可能被当作经验性的。

135 韦伯不能理解的是,宗教,或者类似宗教的现象,如何能够继续影响一个世俗社会的集体秩序。涂尔干能够理解,而且正是这一点使得他能够以非常伟大的感受力描述现代生活的主观性过程。对于韦伯来说,如果认知理性仍然保存,就必须与“不假思索地接受下来”

的价值严格区分开（第五章第5节）；对涂尔干来说，情况恰好相反。涂尔干知道，没有非理性的和象征性要素的支持，现代性的独特性将被扭曲和误解。涂尔干在谈道德教育的地方，韦伯仅仅看到技术训练；涂尔干将现代国家描述为卷入了解一个持续的价值定义的过程，与大众的意志有互惠，韦伯将这一政府诠释为仅仅是非个人的支配和操控的另一种表现；涂尔干知道，即使是现代法律也令人回想起主观上的权威，韦伯只看到形式上的和外在的控制；涂尔干认为理性就是现代生活的最神圣的信仰，韦伯只看到了理性在服务于强制性控制时的降格和化约。[23]涂尔干对于当代的规范性秩序的概念化使得他在实质性的方向上详细阐述了目的理性的行动，描述了一种既非工具性的也非绝对化的社会理性。具有讽刺意味的是，只有将这种规范性的理解结合起来，韦伯才能成功地超越它所基于的理论。为了超越马克思和涂尔干，韦伯革命性理论必须将这两位的理论结合起来。

在这部作品的最后一卷中，我将对那些尝试着从韦伯遗漏之处着手的现代理论家加以考察。韦伯的作品代表了经典传统中的综合的尝试；当代学者中，塔尔科特·帕森斯首先试图要对韦伯所留下的、至少是部分未解决的张力加以重构。帕森斯本来能够从韦伯的错误，以及马克思和涂尔干的错误中学到些什么；但最终，在提出一个前后一致的综合性理论方面，他并不比韦伯成功，从而见证了理论思想的自相矛盾所具有的冷酷无情的力量。

注　　释

第一章

137　　1　默顿(Merton),“论社会学的中程理论”(On Sociological Theories of the Middle Range),参见其《理论社会学》(*On Theoretical Sociology*)(New York,1967),第39—72页,引文出自第63页。阿瑟·斯廷奇库姆在其《建构社会理论》(*Constructing Social Theories*)(Baltimore,1968)一书中持基本相同的立场。朱利恩·弗罗因德(Julien Freund)亦与他们观点相同,认为韦伯的著作集中在命题关系的最具经验性的特定形式上,这位学者为法语读者写出了韦伯思想的重要的导读之作(雷蒙·阿隆的更深奥一些的著作除外)。弗罗因德写道:

> “韦伯是第一位在实践中把社会学置于严格的科学基础上的学者。实际上,在韦伯作品中最打动我们的,是完全没有预想的教条或先在的综合。他是一个纯粹的分析者,只关注获得关于历史资料的可靠的知识,并在可证实的范围内加以诠释……韦伯系统地抵制综合,[尽管]他赋予它明确的价值,认为在表述某一特定现象的有限定的重要性时,综合是一个理智的程序……毫无疑问,韦伯的著作中也存在着错误和不足,但是,它们是一位科学家的错误和不足。造成这些错误和不足的原因,是诸如信息缺失,或未能进行必要的比较而使关键的诠释较弱,等等。”(*The Sociology of Max Weber* [New York,1969],pp.13—14)

弗罗因德的论断,混淆了无预设的科学与对系统性的概念构成的警惕。可是这

两者并无相同之处,韦伯虽然表现出了后一种警惕性,但却没有达到前一种——如果他曾经努力那样做的话。弗罗因德对韦伯科学的局限之来源的视角,与我本人的立场大相径庭。

2 雷克斯(Rex),《社会学理论的关键问题》(*Key Problems in Sociological Theory*)(London,1961),第125页。 138

3 洛克伍德(Lockwood),"评'社会系统'"(Some Remarks on 'The Social System'),《英国社会学杂志》[*British Journal of Sociology* 5(1956),第134—145页];达伦多夫(Dahrendorf),《工业社会中的阶级与阶级冲突》(*Class and Class Conflict in Industrial Society*)(Stanford,Calif.,1959),第166—167页。不过,达伦多夫接下来的观点看上去给韦伯了一个更具规范意义的解读。

4 在"政治社会学的比较进路"(A Comparative Approach to Political Sociology)[参见莱因哈德·本迪克斯(Reinhard Bendix)等编,《国家与社会》(*State and Society*)(Berkeley and Los Angeles,1968),第42—67页]一文中,兰德尔·柯林斯(Randall Collins)声称,韦伯仅仅关注卷入冲突的工具性的、自利的行动者,而且,他将宗教化约为强加信仰给其他人,而未得到他人志愿性的同意,一般来说,韦伯的作品可以被视为马克思作品的一个延伸。在较近的一篇文章"韦伯最后的资本主义理论:一个研究图式的形成"(Weber's Last Theory of Capitalism:A Schematization)[《美国社会学评论》(*American Sociological Reveiw*) 45(1980),第925—942页]之中,柯林斯采用了相同的视角:"韦伯不同于马克思主义[国家理论]之处,在于他[甚至]是一个更为彻底的冲突理论家"(第941页)。

5 泽特伯格(Zetterberg),《社会学的理论及证明》(*Theory and Verification in Sociology*),第3版(Totowa,N.Y.,1965),第67—68页。

6 本迪克斯,"两种社会学传统"(Two Sociological Traditons),见本迪克斯与冈瑟·罗斯(Guenther Roth)编《学人与党人:马克斯·韦伯研究论文集》(*Scholarship and Partisanship:Essays on Max Weber*)(Berkeley and Los Angeles,1971),第282—298页。本迪克斯所著《马克斯·韦伯》(*Max Weber*)(Berkeley and Los Angeles,1961)中,一个隐含的主题便是对功能论模型的抨击和对制度论模型的首肯。在马丁代尔(Martindale)所著《社会学理论的本质与类型》(*The Nature and Types of Sociological Theory*)(Cambridge,Mass.,1960)中,这也是一个主要的前提,参见该书第377—393页。

7 莫姆森(Mommsen),《官僚制时代》(*The Age of Bureaucracy*)(New

York,1974),第 25 页;阿隆,"马克斯·韦伯和权力政治"(Max Weber and Power Politics),见奥托·斯坦默(Otto Stammer)编《马克斯·韦伯与今日社会学》(*Max Weber and Sociology Today*)(New York,1971),第 83—100 页。

8　马尔库塞(Marcuse),"马克斯·韦伯著作中的工业化与资本主义"(Industrialization and Capitalism in the Work of Max Weber),参见其《否定》(*Negations*)(Boston,1968)一书,第 202 页。

9　阿隆,《社会学主要思潮》(*Main Currents in Sociological Thought*)(New York,1970),第 2 部分,第 219—317 页;类似的论点,参见本迪克斯,"马克斯·韦伯对行动与历史的诠释"(Max Weber's Interpretation of Conduct and History),《美国社会学杂志》(*American Journal of Sociology*)51(1946),第 518—526 页,尤其是第 518 页,以及马丁代尔上引书(上文注释 6)。

10　阿什克拉夫特(Ashcraft),"马克思及韦伯论作为资产阶级意识形态的自由主义"(Marx and Weber on Liberalism as Bourgeois Ideology),《社会与历史比较研究》(*Comparative Studies in Society and History*)14(1972),第 130—168 页,尤其是第 157 页。

11　科尔科(Kolko),"马克斯·韦伯历史哲学批判"(A Critique of Max Weber's Philosophy of History),《伦理学》(*Ethics*)70(1959),第 21—36 页,尤其可见第 25 页;兰舍特(Landshut),《社会学批判》(*Kritik der Soziologie*)(Munich and Leipzig,1927),第 79 页。

12　帕森斯(Parsons),《社会行动的结构》(*The Structure of Social Action*),第 500—578 页、640—686 页(下文将对这一诠释性论题进行更详细的讨论,尤其是本书第四卷)。杰里·科恩(Jere Cohen)、劳伦斯·E.黑兹尔里格(Lawrence E. Hazelrigg)和惠特尼·波普(Whitney Pope)非常鲜明地提出了这个问题,参见他们的文章"去帕森斯化的韦伯:对帕森斯对韦伯社会学的诠释的批判"(De-Parsonsizing Weber:A Critique of Parsons's Interpretation of Weber's Sociology),《美国社会学评论》40(1975),第 229—241 页,尤其可见第 236—240 页。不过,他们认为,帕森斯的诠释中的这一倾向是前后一致的,而情况并非如此,而且,他们认为未经诠释的韦伯原著本身是自足的,下文将就这一点进行论辩。

139

13　萨洛蒙(Salomon),"马克斯·韦伯"(Max Weber),《社会》(*Die Gesellschaft*)3(1920),第 131—153 页,引自沃尔夫岗·莫姆森(Wolfgang Mommsen),"马克斯·韦伯批判马克思主义"(Max Weber as a Critique of Marxism),

《加拿大社会学杂志》(*Canadian Journal of Sociology*)2(1977),第 374 页;熊彼特(Schumpeter),《资本主义、社会主义与民主》(*Capitalism, Socialism, and Democracy*)(New York,1947),第 11 页。

14 利希瑟姆(Lichtheim),《20 世纪的欧洲》(*Europe in the Twentieth Century*)(New York,1972),第 56—61 页;他对熊彼特的论断的附和,参见其《马克思主义》(*Marxism*)(New York,1965),第 385 页,注释 3。

15 蔡特林(Zeitlin),《意识形态与社会学理论的发展》(*Ideology and the Development of Sociological Theory*)(Englewood Cliffs, N. J., 1968),第 111—158 页;格斯与米尔斯(Gerth and Mills)编《马克斯·韦伯选集:社会学论文集》(*From Max Weber: Essays in Sociology*)(New York,[1946] 1958),第 63 页。

16 本迪克斯,《马克斯·韦伯》(上文注释 6),参见全书;帕森斯,《社会行动的结构》(上文注释 12),参见全书。

17 本迪克斯,《马克斯·韦伯》,第 xix 页。

18 出处同上。

19 弗里茨·K. 林格(Fritz K. Ringer)著有关于这一时期的知识分子的一本出色的历史书,《德意志传统文人的式微:1890—1933 年间的德国学术共同体》(*The Decline of the German Mandarins: The German Academic Community, 1890—1933*)(Cambridge, Mass., 1969),尤其是其中的第 3 章,"政治与社会理论,1890—1918"(Politics and Social Theory, 1890—1918),第 128—199 页。关于这种对工业社会的鄙视的更极端形式的一般性背景,参见弗里茨·斯特恩(Fritz Stern),《文化绝望的政治学》(*The Politics of Cultural Despair*)(Berkeley and Los Angeles, 1961)。

20 威廉·文德尔班(Wilhelm Windelband),《序论》(*Praeludien*),引自林格上引书,第 103 页。

21 恩斯特·特勒尔奇(Ernst Troeltsch),"世界政治中的自然法与人文主义"(*Natur-recht und Humanitaet in der Weltpolitik*)(1923),引自林格上引书,第 100—101 页。

22 关于社会政策协会的历史背景及其与韦伯的关系的讨论,参见林格著作,尤其是第 143—162 页;约瑟夫·熊彼特(Joseph Schumpeter),《经济分析史》(*History of Economic Analysis*)(New York, 1954),第 800—820、843—855 页;詹姆士·J. 希恩(James J. Sheehan),《卢卓·布伦塔诺的事业》(*The Career of Lujo Brentano*)(Chicago, 1966);玛丽安娜·韦伯(Marianne Weber),《马克

斯·韦伯传》(*Max Weber: A Biography*)[New York,(1926)1974],第 126 页及以下。对德国中产阶级中与日俱增的国家主义(statism)和军事主义(militarism)的讨论,参见格哈特·里特(Gerhard Ritter),“德国中产阶级的军事化”(The Militarization of the German Middle Class),参见其《剑与权杖》(*The Sword and the Scepter*)(Coral Gables,Fla.,1970),第 93—104 页。

23 参见林格上引书(上文注释 19),第 170 页,下同。

24 马克斯·韦伯,“资本主义与德国农村社会”(Capitalism and Rural Society in Germany),参见格斯与米尔斯上引书(上文注释 15),第 363—385 页;同书第 370—372 页可见工人阶级的福利的内容,和遍及全文的对容克们的否定性的引证。韦伯对德国社会民主党的许多目标持政治上的同情态度,参见莫姆森,“马克斯·韦伯批判马克思主义”,《加拿大社会学杂志》2(1977),第 396 页,注释 29(译文有改动)。根据韦伯的私人通信,莫姆森写道:

140

> 1909 年,韦伯就已经集中考虑过加入社会民主党的可能性,不过,在他看来,这仅仅是一理论上的可能性。他保持这样的看法,即对于无产阶级的利益的最终有效的支持,只有宣布支持社会民主制(Social Democracy)才有可能。不过,他并未准备这样做。他在写给滕尼斯的信中这样写道,“唯一一件我不能诚实地去做的事情,就是表示赞同和信奉社会民主制,[因为]我确实还在侍奉其他的神——尽管这如同念一句使徒信条那样,只是口惠而已。”

在 1920 年的另外一封私人通信中,韦伯写道:“我不能变成‘*Mehrhertssozialist*’,因为这个党必须跟[独立社会主义者(Independent Socialists)]一样,在[重要产业的]社会主义化(Socialization)的方向上做出妥协,(这违反了他们那些受过科学训练的成员的信条)”(出处同上)。莫姆森补充说:“否则他[韦伯]也许会加入社会民主党”。最后这个意见发挥得有点太过了。韦伯在致罗伯特·米歇尔斯(Robert Michels)的一封信中,将自己描述为“有阶级意识的资产阶级”(1906;引文出入同上,第 374 页;译文有改动)。必须将他对劳工阶级的条件和苦难的同情,与对有组织的社会主义的意识形态渴望的支持区分开来。

25 实际上,韦伯的自由主义在很多重要的方面与他的前辈学者布伦塔诺相似(参见希恩上引书,上文注释 22)。布伦塔诺与社会政策协会另一位创始人施穆勒的严重分歧,在于后者忠诚于威权性官僚制(authoritarian bureaucra-

cy)；布伦塔诺是一个坚定的亲英派人士，他确信德国必须追随英国的方式，发展工团主义(trade unionism)；布伦塔诺也跟韦伯一样，是新教改革者弗里德里克·瑙曼(Friedrich Naumann)的密友。在1890年代早期，布伦塔诺、韦伯与瑙曼均同意，拯救德国自由主义的唯一之途，就是在受过教育的中产阶级成员的领导之下，形成劳动者与进步主义(progressive)资本家之间的联盟，而容克贵族制将受到损害。为着这一目的，他们也许会乐意看到德国社会民主党发生分裂，以便与伯恩斯坦这样的温和的社会主义修正主义者(socialist revisionists)有更密切的合作，伯恩斯坦与他们三位都认识，并间或有合作。在这个背景下，需要指出的是，这一含蓄的策略与法国的涂尔干在大约同时采用的策略非常接近，特别是涂尔干的学生布格尔(Bouglé)。不过，在德国，对于改革的可能性，这一自由主义的意图却用更加悲观的甚至是悲剧性的视角表达出了，对于德国社会学来说，这一差异具有重要的意义。对于这一论题的更多讨论，参见阿瑟·米茨曼(Arthur Mitzman)对于涂尔干和滕尼斯所做的有趣的对比，他们被认为是各自的中产阶级和一代知识分子的代表[《社会学与疏离》(*Sociology and Estrangement*)(New York，1973)，第108—112页]。 141

26 玛丽安娜·韦伯上引书(上文注释22)，第86页，引自韦伯1884年写给他的母亲的一封信。

27 出处同上，第88—89页，着重号为原文所加。

28 因此，我对于韦伯所受到的理智影响和他早期作品中的张力讨论，完全是分析性的。与讨论涂尔干的部分(第二卷)相比，我并不打算对于早期的发展按年份加以辩论。

29 威廉·狄尔泰(Wilhelm Dilthey)，“人的研究导论”(An Introduction to the Human Studies)，参见其《著作选》(*Selected Writings*)，H. P. 里克曼(H. P. Rickman)编(Cambridge and London，1976)，第157—167页；可参照H. 霍奇斯(H. Hodges)，《威廉·狄尔泰的哲学》(*The Philosophy of Wilhelm Dilthey*)(London，1952)，以及H. 塔特尔(H. Tuttle)，《威廉·狄尔泰的历史理解的哲学》(*Wilhelm Dilthey's Philosophy of Historical Understanding*)(Leiden，1969)。

30 卡尔·欣里克斯(Carl Hinrichs)在其为迈内克(Meinecke)的《历史主义》(*Historicism*)(London，[1936]1972)所写的“导言”(Introduction)中引用了这些论断，参见该书第xl—xli页。

31 “生活即工作，而工作就是斗争”(*Leben ist Wirken*，*und Wirken ist*

Kampf),R.I.弗兰克(R.I.Frank)在所写的"导言"(Introduction)中引用了这句话,马克斯·韦伯,《古代文明的农业社会学》(*The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations*)(London,1976),第24页。

32 引自G.P.古奇(G.P.Gooch)著《19世纪的历史学与历史学家》(*History and Historians in the Nineteenth Century*)(London,[1913]1954),第460页。正如古奇明确指出的那样,对于莫姆森后期的理智发展而言,德国自由主义在1848年革命中的失败经验产生了至关重要的影响。

33 关于这一讲演的重要部分的译文,参见"经济政策与德意志帝国的民族利益"(Economic Policy and the National Interest in Imperial Germany),引自W.G.朗西曼(W.G.Runciman)编《韦伯:译文选编》(*Weber:Selections in Translation*)(Cambridge,1978),第263—268页,尤其可见于第267页。就此而论,需要指出的是,韦伯这一代的某些领一时潮流的知识分子所表现出来的高涨的社会良知,还受到了19世纪晚期在德国复兴的新康德主义的强化,后者使得自由主义唯心论的妥协性的遗产变得较具批判性。尽管这一运动的某些领袖,例如,亨里希·里凯尔特(Heinrich Rickert),对韦伯在方法论问题上的具体陈述有很大的影响,但是,我相信更重要的事实在于,新康德主义为他提供了思想上的支持,使得他即使是在进行影响深远的结合时,也能与方兴未艾的唯物论分析保持距离。这些自由主义的知识分子赋予康德的范畴性的诫命(categorical imperative)以社会的重要性,要求对支配性的、保守的权威持批判态度,对于许多认同当时的社会主义和工人运动的民主主义者来说,它提供了道德和哲学的支持。参见托马斯·E.威利(Thomas E. Wiley),《回到康德》(*Back to Kant*)(Detroit,1978),尤其书中第6—7章。

142 34 关于这些历史问题,参见冈瑟·罗斯,"与马克思主义的历史关系"(The Historical Relationship to Marxism),引自本迪克斯与罗斯(上文注释6),第227—262页,尤其是第232—235页及注解。根据罗斯所引用的桑巴特的一项研究,在1883年之前,仅有20部讨论马克思的作品面世,1884—1894年间,《资本论》第3卷出版,有58个研究作品出现,1895—1904年间,共计214个文献。

35 引自迪尔特·林登劳布(Dieter Lindenlaub),《社会政策协会中的权力斗争》(*Richtungskaempfe im Verein fuer Sozialpolitik*)(Wiesbaden,1967),2:277;参见柯林·T.洛德(Colin T. Loader),"德国历史主义及其批评",《现代史杂志》(*Journal of Modern History*)48卷,第3册(1976),第85—199页,尤其是

第 101 页。洛德的文章提供了当时的社会科学论争的非常好的学术背景。

36 这位历史学家是林登劳布，参见《权力斗争》，第 291 页。

37 同上，第 274 页。

38 引文出处同上，第 281 页；参见阿瑟·米茨曼，《铁笼》(*The Iron Cage*)(New York:1970)，第 130—131 页。

39 古奇(上文注释 32)，第 336—342 页，弗兰克(上文注释 31)，第 26—27 页。对于 19 世纪后半期在德国出现的唯物主义思潮的一个很好的讨论，参见迈克尔·厄玛特，《威廉·狄尔泰:对历史理性的批评》(*Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason*)(Chicago，1978)，"唯物主义和实证主义，1850—1875"，第 62—79 页。

40 由此，戈德施米特在其题献给莫姆森的《商业法通史》(*Universal History of Commercial Law*)中，曾经提到"罗马国家的最大的道德败坏时期，其间，统治阶层从对各省的最赤裸裸的剥削中谋取利润，从事最野蛮的投机和最无情的资本主义；当大庄园(*latifundia*)的所有者变成大工业者，旧贵族和新贵族通过战争、掠夺和敲诈积累起令人吃惊的巨大财富，他们对奢侈品的需求，只能通过最广泛延伸的世界贸易来得以满足"[1891 年，对 1864 年的初版进行了彻底的修改；引自罗斯(上文注释 34)，第 236 页]。韦伯对迈岑的引用，参见韦伯，《罗马农业史:及其与罗马公法和民法的关系》(*Die Roemische Agraregeschichte in ihrer Bedeutung fuer das Staats-und Privatrecht*)1891；(Amsterdam，1962)，第 5、6 页。

41 林登劳布(上文注释 35)，第 276 页；罗斯，第 237 页。施穆勒很明显也抨击了罗伯图斯，将其划为社会主义的领袖和某些时候是马克斯、拉萨尔的追随者的那些人。

42 特勒尔奇进一步写道：

> 韦伯处处都在应用马克思主义式的、对基础与上层建筑之间的关联的提问的观念，也恰恰是在这一方面，他的研究产生了最有趣和最显著的成果。这样，在其《罗马农业史》中，他表明了土地财产的历史，或者如马克思所说的罗马的秘密历史；此外，这一研究澄清了古代的衰退和向中世纪转变的经济基础。[*Der Historismus und seine Probleme*，in *Gesammelte Schriften*(Tuebingen，1922)，3:367]

143 卡尔·略维特也同样写道：

> 韦伯的社会学实际上是马克思的《资本论》的对应物，无论马克思主义的还是资产阶级的社会学都没有看到这一点，这是非常奇怪的。讨论古代文明的衰落的社会基础的论文预设了历史唯物主义的方法，在这篇论文中，韦伯的出发点是生产关系与生产力之间的对立。["*Entzauberung der Welt durch Wissenschaft*"，*Merkur* 196(1964 年 6 月)，第 504 页]

前述鲍姆加登的引文引自罗斯上引书，第 235 页。本书引用了其中某些重要的史实。罗斯的这篇历史记述文章的结论是，马克思主义对韦伯的影响是非常有限的，或者更有可能不存在。例如，罗斯引用了这样的事实，即并无证据表明，韦伯在完成其早期作品时曾经阅读过马克思的作品。为了表明某些显著的影响的存在，我试图表明，对于韦伯是否受到马克思主义或更一般意义上的唯物主义的影响的问题，他是否阅读马克思，并非问题之关键。在我看来，罗斯对此问题的处理太过历史学的方式，而缺少理论见解。

43 韦伯，"证券交易所"，参见朗西曼，《选编》(上文注释 33)，第 374—377 页，引文在第 377 页。这一部分选自"交易所Ⅱ"(*Die Boerse* Ⅱ)，重印时标题为"对德国交易所的调查的结果"(*Ergebnisse der deutschen Borsenenquete*)，载于韦伯，《社会学与社会政策文集》(*Gesammelte Aufsaetze zur Soziologie und Sozialpolitik*)(图宾根：1924)，第 318—322 页。

44 参见本迪克斯，《马克斯·韦伯》，第 28 页，引自"交易所调查"，《商法总刊》(*Zeitschrift fuer gesamte Handelsrecht*)45(1896)：第 114—116 页。

45 引自莫姆森(上文注释 7)，第 29—30 页。此一论断是韦伯 1895 年就职演说中的一部分，朗西曼(上文注释 33)未加翻译。关于韦伯的"实力政治"(*Realpolitik*)态度及他对民族帝国主义(national imperialism)的理解，参见莫姆森，第 41—42 页。

46 引自大卫·本瑟姆，《马克斯·韦伯与现代政治理论》(*Max Weber and the Theory of Modern Politics*)(London：1974)，第 219 页。1894 年，韦伯在瑙曼的新教社会大会(Protestant Social Congress)的一次演讲中做出了这样的论断。

47 出处同上。

48 韦伯，《罗马农业史》(*Die roemische Agrargeschichte*)(上文注释 40)，

第 6 页。不过，这并非韦伯第一个重要的研究。1889 年，他完成了第一篇资格论文，讨论中世纪的贸易公司，本书暂不讨论该作品。

49 出处同上。

50 出处同上。

51 出处同上，第 7 页。

52 韦伯，"古代文明衰落的社会原因"(The Social Causes of the Decline of Ancient Civilization)，《古代文明的农业社会学》(*The Agarian Sociology of Ancient Civilization*)(上文注释 31)，第 387—411 页。这篇"社会原因"的论文，发表于 1896 年，应当与 1891 年的资格论文(上文注释 40)放在一起阅读，而非如同当前出版的方式那样，与《古代的农业状况》(*Agrarian Conditions of Antiquity*)这篇专论放在一起。尽管后一篇的较早的版本日期在 1890 年代末，但是，最后的版本是在 1908 年才出版，与韦伯的后期作品更为相似，而非 1896 年版本。 144

53 韦伯，"社会原因"，第 399 页。

54 同上书，第 410 页。需要注意的是，韦伯的 1891 年博士论文不仅仅是有关政治与经济冲突的研究。它还以大量篇幅讨论了法制结构(legal structure)，不过一般而言，这些还是反映出了他的工具性的倾向。

55 韦伯，"易北河以东地区农业工人状况调查"(*Die Verhaeltnisse der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland*)，《社会政策协会文集》(*Schriften des Vereins fuer Sozialpolitik*)(Leipzig，1892)，第 55 卷；"农业工人个人情况调查"(*Privatenqueten ueber die Lage der Landarbeiter*)，《社会福音派大会备忘录》(*Mitteilungen des ev.-soz. Kongresses*)，第 3 卷(1892 年 4—7 月)；"农业劳动者的状况"(*Die Laendliche Arbeitsverfassung*)，《社会政策协会文集》，第 58 卷；"易北河以东农业劳动者的发展趋势"(*Entwicklungstendenzen in der Lage der ostelbischen Landarbeiter*)，《社会立法文库》(*Archiv fuer soziale Gesetzgebung*)(1894)，第 7 卷。在接下来的讨论中，我将主要引用最后一篇，即发表于 1894 年的文献，这也是目前唯一被译成英文的(参见注解 56)。在这四篇中，有一些经验性的和意识形态上的差异，不过，对于我们的理论目标而言，1894 年这篇具有明确的代表性。

56 韦伯，"易北河以东劳动者情况的发展趋势"(Developmental Tendencies in the Situation of East Elbian Labourers)，《经济与社会》(*Economy and Society*)8(1979)，第 177—205 页，引文自第 177 页。(这是 1894 年"*Entwicklungstendenzen*"文的英译。)在"青年马克斯·韦伯的社会科学与政治承担"(So-

cial Science and Political Commitments in the Young Max Weber)一文中,弗农·K.迪布尔(Vernon K.Dibble)已经表明,在这些论述普鲁士的农业状况的早期作品中,与韦伯一起为协会的项目工作的同事们提出了更具个体主义的分析。这些同事们强调的是契约式的协定,而韦伯强调了组织;他们强调人格时,韦伯强调作为一个经济体的资本主义的特质。[《欧洲社会学年鉴》(Archives des sociologie européenes) 9(1968):92—110]。不过,我不同意迪布尔将早期韦伯表述为首先是一个唯物主义者,更不必说是马克思传统之下的唯物主义者了。

57　韦伯,"发展趋势",第178页。

58　出处同上。

59　出处同上,第179页。

60　出处同上,第181—183页。

61　出处同上,第183页。

62　出处同上,第180页。他扩展了这些条件,仍然是以一种工具主义的方式,见第184页。

63　出处同上,第184—193页。

64　出处同上,第193页。

65　出处同上,第187、199页。

66　"德国东部农业劳动力的状况",第9—10页;"发展趋势",第179—180页。关于"*Klassenherrschaft*",参见"发展趋势"一文,第4—9页、20页。马克思经常使用这一术语(阶级统治"class domination"),在讨论韦伯的政治社会学时,我将评议围绕着"*Herrschaft*"的翻译的争论。

145

67　"发展趋势",第191页。

68　出处同上,第190页。

69　出处同上,第180页,着重号部分为原文所加。

70　韦伯,"证券交易所"(上文注释43),第375页。

71　本迪克斯书(上文注释6)有讨论,见第26页,参见韦伯,"交易所调查"(上文注释43)。

72　"证券交易所",第376—377页。

73　"德国东部农业劳动力的状况",第796页。

74　《罗马农业史》(上文注释40),第1页。

75　引自1893年的"农业劳动者的状况"一文,参见米茨曼书(上文注释45),第105页。

76 韦伯,“经济政策与德意志帝国的民族利益”(上文注释 33),第 267 页。

77 出处同上,第 263 页;参见第 266—267 页,及“发展趋势”,第 201 页。

78 “发展趋势”,第 178—179 页。

79 出处同上,第 178 页。

80 出处同上,第 180 页。

81 出处同上,第 202 页。

82 韦伯在其 1895 年的就职演说中有此论断,重印辑入《政论文集》(*Gesammelte politische Schriften*)(Munich,1911),第 7—30 页,这一部分在朗西曼书(上文注释 13[原文如此,应为 33——中译者注])第 13 页的引文中未译出。

83 出处同上。

84 “德国东部农业劳动力的状况”,第 797—798 页。

85 “发展趋势”,第 191 页。

86 出处同上。

87 “德国东部农业劳动力的状况”,第 796—798 页。

88 出处同上,第 202 页。新康德主义的论说对于自由主义的唯心论(liberal idealism)的影响,在这一引文中特别显著(参见上文注释 33)。

差不多与此同时,韦伯在一份基督教杂志《基督教世界》(*Die christliche Welt*)上发表了类似的言论,捍卫劳工阶级的受教育权。

> 现代的劳动者要的不仅仅是忍耐、悲悯,以及慈善;他们要求对自己权利的承认,以便与所谓受过教育的人一样的方式,来考虑同样的事情……他们的智力已经从传统的束缚中解脱出来,我们不应当只是理解并迁就这一点,而应当郑重地考虑,要视之为某种合法的事情。(引自玛丽安娜·韦伯[上文注释 22],第 133 页)

89 “古代文明衰落的社会原因”(上文注释 52),第 398 页。 146

90 出处同上,第 400 页。

91 出处同上,第 410 页。

92 是否需要加上这一点,即我所谈的并非实际的影响或具体的引用?韦伯与涂尔干是同时代人,但彼此并没有引用对方的作品。因此,我使用的“涂尔干”之处,指的是我在本书第 2 卷中所总结出来的他的理论立场。

93 本迪克斯(上文注释 6),第 42、29 页,着重号为本书所加。

94　莫姆森(上文注释7),第2章,“民族主义实力政治与帝国主义的胜利”,第22—46页。

95　迪布尔(上文注释56)全文。

96　参见上文注释42。

97　帕森斯(上文注释12),第503页。卡尔·迈耶(Carl Mayer)有相同的观点:“1900年之前……即[他的]科学工作的第一个阶段中,韦伯所做的就是利用马克思的体系来完成其调查,而其使用方式是独特的”[“马克斯·韦伯对卡尔·马克思的诠释”(Max Weber's Interpretation of Karl Marx),《社会研究》(*Social Research*) 42(1975:700—728),引文自第701页]。与此类似,安东尼·吉登斯(Anthony Giddens)认为,马克思对罗马的资本主义的研究与韦伯的后续调查是重合的[“马克思、韦伯与资本主义的发展”(Marx, Weber, and the Development of Capitalism),引自吉登斯,《社会与政治理论研究》(*Studies in Social and Political Theory*)(New York, 1977),第183—207页,参见第197—198页]。

98　米茨曼(上文注释38),第79页。在所有这些韦伯早期作品的诠释者中,只有米茨曼一个人认识到,韦伯为他自己着重阐发的理论提出了一个相抵牾的解释。不过,正是在认识到韦伯既提出物质因素,又提出心理因素的过程中,米茨曼尝试说明其间的歧异,以便消除其理论上的独立性。这并非某种分析上的问题,而必定是一个心理的、最终是“社会的”问题。

> 依据奥卡姆剃刀或者其他学术节俭的原则,生活标准降低的物质因素会破坏土地劳动者(*Instmann*)“特别安全的经济地位”,从而仅此就足够解释[其]离开容克庄园的事实。不过,韦伯甚至没有将这两者联系起来。当天才脑子里的逻辑关联中断时,只能认为是情感负荷过重引起的。确实,基于我们对韦伯的了解,一个合理的假设是,他本人已经着迷于他赋予(或设计?)给土地劳动者的同一个“无往不在的心理因素的力量”。(第101页)

当然,我并不是要全力排除这样的可能性,即韦伯的理论逻辑和他的心理、147 社会状态之间的暧昧难明和参差不齐之间,存在着某种关联。我仅仅要表明,在正确地建立任何关联之前,首先,必须追溯其真正的理论的状态,其次,认知的层次与心理的层次之间互有独立性,因此任何心理的倾向必须由理论的关注来加以调和。

第二章

1 西格弗里德·兰舍特(Siegfried Landshut),《社会学批判》(*Kritik der Soziologie*)(Munich and Leipzig,1927),第 38 页。

2 汉斯·弗莱耶(Hans Freyer),《作为现实学问的社会学》(*Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*)(Leipzig and Berlin,1930),第 147 页。

3 塔尔科特·帕森斯(Talcott Parsons),《社会行动的结构》(*The Structures of Social Action*)[New York,(1937)1968],第 2 卷。

4 莱因哈德·本迪克斯,《马克斯·韦伯:思想肖像》(*Max Weber: An Intelletual Portrait*)[Berkeley and Los Angeles,(1960)1978],第 xxiii—xxiv 页,第 285 页。

5 尽管本迪克斯仅在某处指出,"在概念和范围上,[韦伯的]政治分析与他的宗教社会学一样重要"(出处同上,第 xxiv 页),他的书的内在的目标是,在更具政治性的范畴、更多政治脉络的支配社会学之下将宗教社会学组织起来。"由于原文的未完成性质",他写道,"韦伯整合其作品的尝试需要加以诠释"。通过将其作品置于一个新的背景之下,本迪克斯提出了这一点:"我写作本书的目标是使得韦伯的社会学作品……更具主题的一致性,无论相比其原文、还是相比于其译文都是如此"(第 xix 页)。

> 由此,我将韦伯的社会学研究的材料加以组织,以便与我所认为的、他的遗著《经济与社会》的系统的核心相一致。(第 xxiv 页)
>
> 韦伯作为社会科学家的最早的作品致力于对身份群体和理念对行为的影响的研究上。这些兴趣为他的三卷本的宗教社会学著作做好了铺垫,后期的这些作品研究了个体的领导者的*权力*,或者身份群体中诸如牧师与大众之间关系中的*权力*。在后期的研究中,对于权力现象的次属的兴趣变成了支配性的主题,令人产生这样的问题,即韦伯这两大主要部分的作品中会存在怎样的关系。不幸的是,在能够将不同的实质性的研究以显明的方式整合起来之前,他就去世了。不过,在其作品中仍然可以找到这样的整合的线索,特别可见于他临终前所撰写的定义框架之中。(第 285 页,着重号为原文所加)

罗斯在试图重建韦伯作品的不同维度的相对重要性时,也采取了同样的立场,——尽管他一直更倾向于政治社会学这一面。参见"导言",冈瑟·罗斯与克劳斯·魏蒂克(Guenther Roth &Claus Wittich)(编),马克斯·韦伯,《经济与社会》(Berkeley and Los Angeles,1978),以下简称 *ES*(参见下文第四章,注释28)。

148

《经济与社会》的多数章节都先是独立译作英文出版,阅读韦伯的许多学生往往更多地依赖这些译文而非罗斯与魏蒂克所编的这部1500页的书。因此,我在引用这些单独的译文时,将会给出它们在 *ES* 中相应的位置。对于德文原文,只有在英文译文与之有某些显著的差异时才会加以引用,或者,从原文中摘引某些字词或用语,或者引用其字面意义时,亦会引用德文。

6 冈特·阿布拉莫斯基(Guenter Abramowski),《马克斯·韦伯的历史观》(*Das Geschichtsbild Max Webers*)(Stuttgart,1966),第12页。

7 滕布鲁克(F. H. Tenbruck)讨论了这些有关文献的问题,"马克斯·韦伯的作品"(*Das Werk Max Webers*),《科隆社会学与社会心理学杂志》(*Koelner Zeitschrift fuer Soziologie und Sozialpsychologie*)27(1975):663—702[该文的英译为"马克斯·韦伯的作品的主题统一性问题",《英国心理学杂志》(*British Journal of Psychology*)31(1980:316—351)]。施路赫特的研究成果与之相同,参见其文章"题外话:所使用作品的选择及其日期测定"(Excursus:The Selection and Dating of the Works Used),冈瑟·罗斯与沃尔夫岗·施路赫特,《马克斯·韦伯的历史观:伦理与方法》(*Max Weber's Vision of History:Ethics and Methods*)(Berkeley and Los Angeles,1979),第59—64页。有关近年来韦伯研究德语文献的某些进展,参见斯蒂芬·卡尔伯格(Stephen Kalberg),"追寻片断化的巨著的主题取向:近年来德语社会学文献对于马克斯·韦伯的讨论"(The Search for Thematic Orientations in a Fragmented Oeuvre:The Discussion of Max Weber in Recent German Sociological Literature),《社会学》(*Sociology*)13(1979):127—139。滕布鲁克的研究部分地受到了本杰明·纳尔逊(Benjamin Nelson)的"修正主义的"文献著作的激发;例如,纳尔逊,"马克斯·韦伯的'作者导言'(1920):对其主要目标的重大提示"(Max Weber's 'Author's Introduction:A Master Clue to His Main Aims'),《社会学探究》(*Sociological Inquiry*)44(1974):269—278。不过,这些基于著作目录的主张都非确定,在我看来,它们的最重要的影响,是对任何基于这类历史的-著作目录基础之上的分析性论点的质疑。

8 滕布鲁克,“主题统一性”,第 344 页;施路赫特与纳尔逊的著作,参见上文注释 7。实际上,《新教伦理与资本主义精神(1904—1905)》的英译本[*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*(1904—1905)][New York,(1930)1958]的“导言”部分可能是韦伯所写的最后一篇文字,完成于 1920 年。

9 滕布鲁克,第 327 页。

提到韦伯的比较宗教研究,我首先所指的是他对中国、印度和古代以色列的专论,尽管“宗教拒世及其方向”(下文注释 30)、“世界诸宗教的社会心理学”(下文注释 133),以及《新教伦理与资本主义精神》的“作者导言”也被包括在后期宗教作品一类中。除了最后一篇已标出的论文之外,所有这些作品都由韦伯在 1915 年至 1919 年间发表于《社会科学与社会政策文库》。之后,韦伯修改了 149 某些部分,增加了“作者导言”,将它们作为他的宗教社会学论文集而出版(《宗教社会学文集》[*Gesammelte Aufsaetze zur Religionssoziologie*]),文集亦包括了修订过的《新教伦理与资本主义精神》和“新教教派与资本主义精神”(The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism,1906)。在韦伯去世后,此文集分三卷在 1920—1921 年间出版于图宾根(Tuebingen)。

10 这里的年代次序引自滕布鲁克、纳尔逊及施路赫特上文所引的作品,同样引用了下述著作,爱德华·鲍姆加登(Eduard Baumgarten),《马克斯·韦伯:其人其作》(*Max Weber: Werk und Person*,1964);保罗·霍尼格海姆(Paul Honigsheim),《马克斯·韦伯》(*On Max Weber*)(New York,1968);玛丽安娜·韦伯(Marianne Weber),《马克斯·韦伯传》(*Max Weber: A Biography*)[New York,(1926)1974]。感谢斯蒂芬·塞德曼教授(Steven Seidman)在此问题上的帮助。不过,这里的年代次序仍需进一步的研究加以确证。

11 韦伯,“世界诸宗教的经济伦理:宗教社会学概述”(*Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Religioussoziologische Skekizzen*),《社会科学与社会政策文库》(1915):1,引自施路赫特书(上文注释 7),第 63—64 页。

12 此处的焦点在于,在最一般的层次上——即在韦伯的预设之上——发展出一个前后一致的志愿性的、多维度的理论。在他对现代生活的意识形态性质的评估之中,出现的是对现代性的较少具有志愿性的理解。正如米茨曼强调的那样,看上去是由于心理的原因,以及与之相联的未能充分解决的情感性的问题造成精神崩溃,韦伯进入其成熟期的写作时,带着一种对于他的时代的自由的可能性的明显较悲观的态度,——尽管在这一转变之中,他也受到德国意识形态中强大的反现代主义(antimodernist)和保守力量的推动,而且,当然也

受到了德国现状的真实的变化的推动。在精神疾患发作之前,韦伯对于容克阶级被取代的可能性持较为积极和自信的态度,对于历史性变化的进步前景、对于成功应用积极进取的民族力量等,亦作如是观。在后期,他对发展的理解表现出了绝望。[参见阿瑟·米茨曼(Arthur Mitzman),《铁笼》(*The Iron Cage*)(New York,1970)]在此,我必须强调的是,这样的意识形态的考虑同样只在与预设的独立发展有关时才表达了出来。在考虑到这些后期的意识形态的评估之前,韦伯的独立的理论立场的性质就可被充分地理解。

在提出对韦伯的理论指向的进一步发展的这一看法时,我并不认为,他的经验性理解已经极大地改变了。正如罗斯指出的,从 1897 年在海德堡起,韦伯150 已经开始对新教与资本主义的关系发表演说了[罗斯,"与马克思主义的历史关系"(The Historical Relationship with Marxism),莱因哈德·本迪克斯与冈瑟·罗斯(Reinhard Bendix & Guenther Roth),《学人与党人:马克斯·韦伯研究论文集》(*Scholarship and Partisanship*: *Essays on Max Weber*)(Berkeley and Los Angeles,1971),第 227—252 页,详见第 244 页]。实际上,下文将表明,韦伯早期作品中所强调的经验性主题都在其后期作品得以延续。在此我仅指出,韦伯带入到他的经验性兴趣中的预设立场经历了一个显著的转变。

13 引自盖伊·欧克斯(Guy Oakes),"导言"(Introduction),参见马克斯·韦伯,《罗雪尔与克尼斯:历史学派经济学的逻辑问题》(*Roscher and Knies*: *The Logical Problems of Historical Economics*)(New York,1975),第 15 页,选自韦伯《科学学论文集》(*Gesammelte Aufsaetze zur Wissenschaftlehre*),第三版(Tuebingen,1968),第 218 页,下文将简写为 *GAW*。

14 韦伯,《罗雪尔与克尼斯》,第 191 页(*GAW*,第 132 页)。对于"目的理性"(*Zweckrationalitaet*)在韦伯的正式的概念图式中的意义仍有争议——本文亦将略加讨论——,因此,凡是关键的早期定义中出现"*Zweck*"之处,都将加以提醒。

15 出处同上,第 120—121 页。

16 出处同上,第 191 页。

17 出处同上,第 192 页(*GAW*,第 132 页)。

18 出处同上,第 121 页,着重号为原作者所加(*GAW*,第 64 页)。

19 出处同上,第 192 页;参照第 192—193 页。

20 出处同上,第 191 页。

21 出处同上,第 192 页。毫无疑问,这一立场反映了德国唯心主义的新

康德主义的趋势(refraction),本书第一章曾经论及此义。

22 出处同上,第 61 页。

23 马克斯·韦伯,"社会科学与社会政策中的'客观性'"('Objectivity' in Social Science and Social Policy),载于韦伯《社会科学方法论》(*The Methodology of the Social Sciences*)(New York,1949),第 50—112 页,引文见第 64 页。这篇论文是韦伯康复之后的最早的作品,发表于 1904 年。

24 出处同上,第 65 页(*GAW*,第 163 页)。

25 出处同上,第 68—69 页。

26 出处同上,第 64—65 页。

27 出处同上,第 70 页。

28 出处同上,第 81 页,着重号为原著所加。

29 出处同上,第 70 页。

30 韦伯,"宗教拒世及其方向"(Religious Rejections of the World and Their Directions),载于汉斯·格斯与 C.赖特·米尔斯(编),《马克斯·韦伯文选》(*From Max Weber*)(New York,1958),第 323—359 页,引文见第 328 页。

31 "'客观性'"(上文注释 23),第 81 页,着重号为原著所加。

对于"功能主义社会"的批评,无论是涂尔干的,或是帕森斯式的,往往将韦伯描述为"个体主义的"而非"集体主义的"思想家。[例如,莱因哈德·本迪克斯,"马克斯·韦伯对于行动与历史的诠释"(Max Weber's Interpretation of Conduct and History),《美国社会学杂志》(*American Journal of Sociology*) 51 (1946),第 518—526 页,以及其后来所著《马克斯·韦伯》(上文注释 4),第 288— 151 291 页;唐·马丁代尔(Don Martindale),《社会学理论的本质与类型》(*The Nature and Types of Sociological Theory*)(Boston,1960),第 377—393 页;斯蒂芬·J.卢克斯(Steven J. Lukes),《爱弥尔·涂尔干》(*Emile Durkheim*)(New York,1972),第 19—20 页。]这些批评家注意到韦伯对于"领袖"(leadership)这样具体的群体和个体现象的强调,便错误地将其等同于哲学上的唯名论。这样的强调确实有其重要的显明的属性,但却并非是在普遍化的层次上,即我在界定此问题时所指出的,将理论家的取向等同于社会的秩序。以这些预设性的术语来看,韦伯肯定是一位集体主义者:他力图分析对个体行动进行结构化的那些安排。因此,正如我在上文所表示的,他关注了"价值"、"文化"、"制度"及"秩序",而且,它们均以自成一体的(sui generis)的原则组织起来。随后的分析将显示,这一视角如何体现在他实际的经验性的作品之中。本文紧接着要进行的

概念讨论将进一步指出这一点。韦伯关注了"行动的同一性",而他相信,社会学正是在关注这些"典型的行动模式"。

据以断定韦伯的唯名论的文献,主要是《经济与社会》开篇的章节。在此处,韦伯直接批评了社会学中的功能论的和有机体论的推理。不过,一个需要加以理解的要点是,在这些段落中他并非批评集体秩序之存在这一观念,而是拟定这一存在的特定的方式。一方面,他反对唯心主义的构造方式,精神(*Geist*)被赋予了活跃的历史行动者的素质。针对这一点,他的观点是,"并无诸如此类的'活动'的集体人格"(第 14 页),而且,"集体主义必须被当作仅仅是特定的个人的行动的组织产生的结果和模式"(第 13 页,着重号为原作所加)。另一方面,韦伯的批评直接针对排除了主观性的"结构主义的"功能理论。以"功能性关系"为焦点,"对构成[社会的]个人的行动的主观理解"(第 15 页)的分析与之并重。当然,就我所提供的对秩序的理解而言,强调集体性既非排除对作为活跃的行动个体的聚焦,也非否定对行动之来源的主观性理解。

以这些术语来比较韦伯与涂尔干将会有所启示。涂尔干也批评了德国(以及法国)的有机体论的思想。他坚持认为,具体的个体是"社会秩序"的唯一来源,而且,他之所以在很大程度上做出了与韦伯一样的抉择,正是因为他赞同个体主义的自由主义传统。涂尔干集中于社会生活的同一性上,但是,如同韦伯一样,他还尝试将这些同一性与个体互动的过程联系起来。在此,两位思想家的差异并不在于他们自觉的意图之上,而在于他们各自将其实现的能力。涂尔干对"社会"的理解在某些时代近似于韦伯所批评的有机体主义,——这部分是由于他受功利主义个体主义影响很深,使他只能将之描绘为相对于自由个体的"强制性"活动,在他学术研究的早期阶段尤其如此。由于涂尔干往往受到充分发展的实证主义引领,这一问题又被强化了,尽管他的较普遍的理论意图是以一种机械论的方式来描述集体性的安排的力量。因此,尽管涂尔干乐于同意韦伯对机械的功能论和具体化的有机体论的严厉批评,但他并不总能使这种认可明晰。与之相对,韦伯则不为此类限制而困扰。在文化史与象征哲学方面,他比涂尔干更为博学精深,从而更容易阐明个体与文化传统的关系。从一开始他就理解了,在本质上,人的动机浸淫于文化生活之中。同样重要的是,韦伯从未受到涂尔干的实证主义的哪怕一丝丝影响,这也应当归因于德国的思想氛围。由于象征性解释是他的科学方法的一部分,韦伯在理解它作为行动者与社会世界的关系之一部分方面毫无困难。

我并非认为,韦伯与涂尔干之间的差异就不存在。我的观点仅仅是,这些

差异并未围绕着个体主义与集体主义秩序的预设性问题。除了我已经列出的用以解释他们的明显的分歧的这些对立之外，他们各自对分析集体生活的适宜的模型的理解还有重要的区别。涂尔干采纳的是功能性的模型；韦伯避开了系统性的模型，代之以更具制度性的模型。而且，在个体与集体秩序的预设性问题上，两位理论家实际上意见是一致的。而且，如果说韦伯比涂尔干占据了一个更好的位置，提出了代替有机体论的另一种可能的思考，那么，这并不意味着他总在利用这种相对的清晰，接下来几章中的讨论将会充分地表明这一点。

32 韦伯，《社会与经济组织的理论》(*Theory of Social and Economic Organization*)[New York,(1947)1964]，第 115—118 页，下文将引作 *TSEO*；*ES*，第 24—26 页。

33 出处同上，第 123 页；*ES*，第 30 页。

34 出处同上，第 116 页；*ES*，第 25 页。

35 出处同上。

36 对于这一预设性参照而言，"传统的"行动是一冗余范畴。其预设成分可以划入"情感性的"或"价值理性的"行动。

37 出处同上，第 117 页；*ES*，第 26 页。 153

38 出处同上。

39 出处同上。

40 出处同上。

41 出处同上。

42 *TSEO*，第 120 页；*ES*，第 29 页。

43 *TSEO*，第 121 页；*ES*，第 29 页。

44 *TSEO*，第 122 页；*ES*，第 30 页。

45 出处同上。

46 出处同上。

47 *TSEO*，第 107—108 页；*ES*，第 18 页，着重号为原著所加。

48 *TSEO*，第 107—108 页；*ES*，第 18 页，着重号为原著所加。在第一章后面的部分，韦伯对不同类型的社会群体进行形式化的讨论，其中可以见到某种类似的、然而更加隐蔽的张力。在这一章的第 9 节中，韦伯提出，构成集体行动的基础的，有两种基本的社会关系类型：共同体的(communal)与联合体的(associative)。这很明显是从滕尼斯的二分法中衍生出来的，分别称为"*Vergemeinschaftung*"与"*Vergesellschaftung*"。在其形式化的讨论来说，韦伯令后者，

即联合体的关系包括了"目的理性的"(*zweckrational*)和与价值相关的行动类型,不过,他对滕尼斯的认同以一种更隐藏的方式表明了我刚刚指出的问题,即,他偏向于把与目的理性相关联的集体秩序理解为仅仅是工具性(instrumental)的。滕尼斯假定了两种意愿或行动,即自然意志(*Wesenwill*,"natural will")和理性意志(*Kuerwille*,"rational will",或 *Willkuer*)。前一种意味着原初的、不具反思性的情感性行动,后一种指的是理性的、计算的、人为的、技术性的行动,与内心秉持的价值无关。这些意志与不同的秩序相应,自然意志(*Wesenwill*)与共同体(community)或即"*Gemeinschaft*",理性意志(*Willkuer*)与联合体(association)或即"*Gesellschaft*"——后者是现代的具有支配性地位的秩序的特征。滕尼斯的联合体(*Gesellschaft*)表达了他与现代工业社会的深深的疏远,因为它与纯粹工具性的交换关系、资本主义经济生活的没有灵魂是同一的。实际上,这一术语至少部分地基于滕尼斯在霍布斯的社会理论中发现的行动的类型之上(《共同体与社会》第 2 部分第 14 节),他将后者的作品译成了德语。作为一个社会主义者,滕尼斯将"联合体"等同于马克思所描述的非人的、由商品主导的资本主义世界(参见第 40 节,第一部分)。[关于滕尼斯著作中的这些问题的很好的讨论,参见阿瑟·米茨曼(Arthur Mitzman),《社会学与疏离》(*Sociology and Estrangement*)(New York,1973),第 63—100 页。]

尽管韦伯持形式上的否定态度,但他以滕尼斯的概念提出了对群体生活的定义。这并非偶然,因为他自己先前对秩序的讨论部分地基于某种类似的对

154 "*Zweckrationaliaet*"的工具性的理解之上。滕尼斯的"理性意志"实际上表现出了与韦伯的"有目的的理性行动"(purposefully rational action)同样的暧昧难明。滕尼斯形式上将其等同于对某一目的的自觉思考,但是,当他进一步发展其概念时,越来越类似于更加纯粹是工具性的反志愿的(antivoluntary)行动。

> 在[理性行动的]理想情况下,目的自身——即关于目的的想法——主宰了其他的想法和考虑,以及所有考虑周详的行动。它们必须服从于这一目的或目标,朝向它行动,或者至少不侵害它。因此,很多目的或目标变成了某一单一目的附属物,还有很多想法被融汇到一个引导性的理念中去,看上去使它们自身的目的得以实现。就其较为边边角角的目标而言,这些次等的目的本身便等而下之为仅仅是手段。思想对于意志力[即自然意志]的完美的支配将会建立起一个等级制……[这样,]通过限定其理性意志为手段的处置,人将自己的想象中的一点自由转变成为其对立面,最初只是想

象中的,而在此过程中变成真的。他本来应当成为自己的主宰,但在抵押了自己之后,成为了他自己的债主和奴仆。[查尔斯·鲁米斯(Charles Loomis)译,《共同体与社会》(*Community and Society*)(New York,1963),第 120、126 页]

参照弗里茨·林格(Fritz Ringer)的论断,即"滕尼斯将自然意志与后来被马克斯·韦伯称为目的理性的行为联系了起来"[《德意志传统文人的式微》(*The Decline of the German Mandarins*),(Cambridge,Mass.,1969),第 165 页]。

对于韦伯的行动的类型学的分析性问题,理应加以细究,而这样的工作还很少见,因为大多数分析都仅仅集中于它们的经验性的或意识形态的关联上面。例如,本迪克斯说这些范畴仅仅是对"常识"的经验性总结[《马克斯·韦伯》(上文注释 4),第 288 页,注释 8,以及第 477 页],并未对它们投以更多的关注。在韦伯的诠释者中,帕森斯实在是仅有的一位认识到这一问题的严肃性的学者——他自己直接指向了预设的层次——尽管事实上在将韦伯的作品当作整体来考虑时,他认为这一问题只是个例外。因此,帕森斯注意到了对目的理性的规范性的、工具性的应用之间的张力[*TSEO*,第 115 页,注释 38(编导者注)],并且提供了出色的论述,说明带有这样排他性理性的概念,与一个充分发展了的"单元行动"的概念之间是如何不相容的,后者即他的社会行动范畴的技术性术语。他写道,"[韦伯]用以区分理性类型的标准,并不足以描述……一个整体的单元,[因为]一个'纯粹理性的'活动或体系,明确说来是相互抵触的——它并非'客观上可能的'"("导言",*TPEO*,第 17 页)。在考虑这一总结性化约的可能的后果时,帕森斯也比其他的评论者更加贴近问题。因为"韦伯陷入了……以特定的抽象的二分法来思考",规范论的或非理性的价值因素可以被当作是外在于具体的理性行动的边界之外:"在某些经验性个案中与理性因素可以完全结合于一个体系中的因素,被推到了与理性因素的对立之中"(出处同上,第 16 页)。这一观察的敏锐透彻将会在后面几章中明白呈现出来。不过,帕森斯的分析实际上是将这一二分法的错误当作韦伯的"理论建设"的元方法论的立场,其基础是韦伯所谓的理想型的经验性总结,正是这一点上我目前的分析与其拉开了距离。帕森斯对于理想型方法的批评与他对行动问题的评价有明确的关系: 155

理想型之中并未有对事实的特定论断。不过,逻辑上说,它的确包括了所

> 涉及的不同变量要素的价值之间的一种固定关系。如果分析是局限于其用途,其他层次上的变化的特定可能性就被独断地排除于考虑之外……理想型的应用将注意力集中于极端的或中枢性的类型,[并且]指向一种"类型的原素论",其中的一个方面是,将所探讨的类型中,与同一体系的结构的其他因素联结起来的因素最小化。(出处同上,第13、15页)

在帕森斯看来,韦伯对于行动的讨论中的弱点,实际上并未与韦伯自己的理论总结联系起来,因此,帕森斯得以保持其诠释,即韦伯的工作一以贯之地是多维度的。正是由于这样限定了对韦伯的关键性的批评,帕森斯对于韦伯的对行动的理解的分析与本迪克斯汇合了。

由于韦伯对于"*Zweckrational*"的理解中存在着根本性的暧昧不明之处,韦伯文本中所出现的这一术语,我一般不加以英译。例如,英文语汇中的"purposefully rational",有规范性参照的意味,而"instrumental action"则有纯粹物质主义指向的意味。由于韦伯对于"*Zweckrational*"的模糊应用,带来了这两种意涵,不能同时实现,因此,最好避免将其译作重此抑彼的某一术语。

49 近来对方法论的讨论,参见托马斯·伯格,《马克斯·韦伯的理论形成的理论:历史、法律与理想型》(*Max Weber's Theory of Concept Formation: History, Laws, and Ideal Types*)(Durham, N.C., 1976)。

50 本句摘自韦伯,《罗雪尔与克尼斯》(上文注释13),第149页;前一句出自同书第64—65页,着重号为本文作者所加。

51 *TSEO*,第88页;*ES*,第4页。

52 《罗雪尔与克尼斯》,第125页。

53 出处同上,着重号为原文所加;参照第128—129页。

54 出处同上,第142页(*GAW*,第83页)。尽管在德文文本中,韦伯提到这一文化背景时,是作为行为的某种"影响者"(influencer),但是,"影响"(influence)与"规定"(determination)之间的区分并非自动就是明确的,因此"决定"本身就有较强意义和较弱意义上的含义。这与我在讨论恩格斯的著名的"致布洛赫的信"(Letter to Bloch)(第2卷,第10章)中的看法是一致的。恩格斯应用的其他语言范畴,例如"影响"(influencing)、"决定"(determining)、"与之相应"(corresponding to)等,其实际的理论逻辑被忽略了。在不同的语境下,这些字可以有不同的意义,而语境必须以其所处的理论建构来加以理解。

156

55 *TSEO*,第90—92页;*ES*,第5页。

56 出处同上,第 91 页;*ES*,第 5 页,着重号为本文所加。

57 出处同上。

58 出处同上,第 107—108 页;*ES*,第 18 页,着重号为本文所加。

59 出处同上,第 108 页;*ES*,第 18 页[韦伯,《经济与社会》(*Wirtschaft und Gesellschaft*)(1922;图宾根,1956),第 13 页,下文引用时将简写为 *WG*]。

60 出处同上。

61 出处同上;*ES*,第 18—19 页。

62 出处同上,第 97 页;*ES*,第 11 页。

63 出处同上。

64 《罗雪尔与克尼斯》,第 177 页(*GAW*,第 118 页)。

65 出处同上,第 183 页。

66 出处同上。

67 *TSEO*,第 97 页;*ES*,第 10 页。

68 出处同上。

69 出处同上。

70 正如韦伯自己经常说的那样,在西方社会中,"理性化"概念具有多重语义:世界可以以多种不同的方式被理性化,而且,实际上已经是这样了。例如,参见韦伯《新教伦理》(上文注释 8),第 13—31 页;"宗教拒世"(上文注释 30),第 293 页;"社会学与经济学中的'伦理中立'的意义"(1971),《方法论》(上文注释 23)第 1—49 页,参见第 34 页。韦伯应用这一术语的经验过程或情况的主要的类型是:(1)纯粹讲求实际的、有算计的行动;(2)在前后一致、有条理的意义上的所谓系统性的——形式理性的——行动;(3)受到普遍性约束的行动——例如,受到科学之约束者;(4)实质理性的行动,即普遍性的参照被用来达到行动者认为最有价值的目的。当然,所有这四类都被分置于是行动的"目的理性的"与"价值理性的"类型之下了,上文我已经指出,这一类型学具有简单的经验性总结之外的目的。上文提到的"宗教理性化"所代表的历史过程涉及了第二、三、四类的理性化。而由此规范的理性化产生的经济的理性化涉及这些类型的不同方面,尽管并非第一种类型的理性化,这是我在正文中已经强调了的。在这一部分中,我的意图并非阐明社会的理性化在经验上的醒目的多样性,毋宁是说,在阐述这些的时候,韦伯脑海中已经有一般性的理论观点——多维的预设立场的要求——而他将此经验景象弄得复杂,至少部分的目的是要引申并详细说明这一点。从比较经验性的视角对理性化的讨论,参见安·斯威德

157

勒(Ann Swidler),“马克斯·韦伯著作中的理性概念”(The Concept of Rationality in the Work of Max Weber),《社会学研究》(*Sociological Inquiry*)43(1973),第35—42页;沃尔夫岗·施路赫特,“理性化的吊诡:伦理与世界的关系”(The Paradox of Rationalization: On the Relation of Ethics and the World),参见罗斯与施路赫特,《马克斯·韦伯的历史观》(上文注释7),第11—64页;史蒂芬·卡尔伯格,“马克斯·韦伯的理性的类型:理性化过程的历史分析的基石”(Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History),《美国社会学杂志》(*American Journal of Sociology*)85(1980),第1145—1179页;唐纳德·N.莱文(Donald N. Levine),“理性与自由:韦伯及其超越”(Rationality and Freedom: Weber and Beyond),《社会学研究》(*Sociological Inquiry*)51(1981),第5—26页。在所有这些讨论中,莱文最为细致地将韦伯分析中的预设性的、经验性的和意识形态的层次联系起来,而且,他对韦伯关于理性的多维视角的哲学根基的讨论极其敏锐。不过,在这个问题上,我相信莱文的解读实际上为韦伯的作品生发出了比其实际更多的一致性(参见本书后面的部分,尤其是第4—5章和第6章,注释21)。

71 韦伯,《新教伦理》,第53页。

72 出处同上,第102—103页。

73 出处同上,第108页。

74 韦伯,《宗教社会学》(*The Sociology of Religion*)(Boston,1963),第166页;*ES*,第542页。

75 《宗教社会学》,第166页。

76 《新教伦理》,第117页。参见韦伯,《宗教社会学论文集》(*Gesammelte Aufsaetze zur Religionssoziologie*),第3卷(Tuebingen,1920—21),1:14—15,下文简写为*RS*。

77 《新教伦理》,第117页,着重点为本文所加。

78 《宗教社会学》,第168页;*ES*,第544页(*RS*,1:14—15)

79 出处同上,第167—168页;*ES*,第543页(*WG*,第423页)。

80 《新教伦理》,第101页(*RS*,1:91)。

81 《宗教社会学》,第172—173页;*ES*,第547—548页(*WG*,第426—427页)。

82 《新教伦理》,第101—102页。

83 出处同上，第 103 页(*RS*,1:93)。

84 出处同上，第 224 页(*RS*,1:99n)。以更扣紧其字面意义的译法来看，"into the field"(进入某领域)的意思是"onto the track"(走上某轨道)，后者与韦伯关于理念的历史作用的讨论更直接地相关，详见下文第 5 部分。

85 《宗教社会学》，第 207、220—222 页。

86 韦伯，《中国的宗教：儒教与道教》(*The Religion of China: Confucianism and Taoism*)(Glencoe, Ill., 1951)，第 241 页。

158

87 出处同上，第 228 页。

88 出处同上，第 242 页。

89 出处同上，着重号为本文所加。

90 出处同上，第 144 页。

91 出处同上，第 144—146 页。

92 出处同上，第 145 页。

93 出处同上，第 235 页。

94 出处同上。

95 出处同上。

96 出处同上，第 241 页。

97 出处同上，第 236 页。

98 出处同上，第 241 页。

99 出处同上。

100 出处同上，第 236—237。"*Sachlich*"也可译作"objective"，此前所引用的段落中就是这样译的。

101 出处同上，第 236 页。

102 出处同上，第 236—237 页。

103 出处同上，第 246 页。

104 出处同上。

105 出处同上，第 241 页(*RS*,1:528)。"*Versachlichung*"也可被译作"reification"。卢卡奇及其他 20 世纪的马克思主义者们强调了现代资本主义的"reified"的特征，因而这一用法指向了韦伯与马克思关于现代资本主义的看法的相似性，关于这一点我将在后面的章节中加以强调。

106 "Crucial Experiment"是塔尔科特·帕森斯对涂尔干的方法的界定方式[《社会行动的结构》(*The Structure of Social Action*)(New York, 1937,

1968),第 501 页]。

107 《宗教社会学》(*Sociology of Religion*)(上文注释 74),第 117 页;*ES*,第 499 页。当前的讨论涉及《宗教社会学》的第 1—5 章,而第 9—16 章对于前一节所讨论的规范性理性化是重要的。第 6—7 章构成了下文我将予以论述的社会阶级的考量的主题。

108 出处同上,第 3 页;*ES*,第 401 页。

109 出处同上。

110 出处同上,第 10 页;*ES*,第 407 页。

111 出处同上。

112 出处同上,第 13 页;*ES*,第 409 页(*WG*,第 325 页)。

113 出处同上,第 14 页;*ES*,第 410 页(*WG*,第 326 页)。韦伯交替使用了"*Sachlich*"(此处译作"functional")和"*objectiv*"(此处译作"objective")。

114 出处同上,第 14 页;*ES*,第 411 页。

115 出处同上,第 14—15 页;*ES*,第 411 页。

116 出处同上,第 15 页;*ES*,第 411—412 页(*WG*,第 326—327 页)。

117 出处同上。

118 出处同上,第 15—16 页;*ES*,第 412 页。

159 119 出处同上,第 16 页;*ES*,第 412 页。

120 出处同上。

121 出处同上,第 22—23 页;*ES*,第 417—418 页(*WG*,第 330—331 页)。韦伯所使用的拉丁词"*ratio*",罗斯与魏蒂克译作"reason",帕森斯处理为"the process of rationalization"(理性化的过程),在主题上来说更具合法性。

122 出处同上,第 22—23 页;*ES*,第 417—418 页。

123 出处同上,第 35—36 页;*ES*,第 430 页。

124 出处同上,第 35—36 页;*ES*,第 430 页。

125 韦伯,《古犹太教》(*Ancient Judaism*)(New York,1952),第 268 页。

126 出处同上。

127 出处同上,第 275 页,着重号为本文所加。

128 出处同上,着重号为本文所加。

129 出处同上,第 281 页。

130 出处同上。

131 例如,在西摩·马丁·利普塞特(Seymour Martin Lipset)和莱因哈

德·本迪克斯(Reinhard Bendix)所编选的经典文集《阶级、身份与权力》(*Class, Status and Power*)(New York,1953)中,大部分的论文的焦点就是这样一些命题性的论证。最近的、且最圆熟的一次解决马克思-韦伯争论的尝试,可见于安东尼·吉登斯(Anthony Giddens)的《发达社会的阶级结构》(*The Class Structure of Advanced Societies*)(New York,1973),其中的问题是一样的。尽管吉登斯援引韦伯,使得我们对于经济阶级关系如何被结构化的问题的理解之中,加入了更具差异性的系统因素,但是,他仍然认为,阶级的概念在认识论上是足以令人满意的。

> 阶级理论中的主要问题……并不那么关注阶级概念自身的性质和应用,在此,为了找到一个更好的词,我将称之为阶级关系的结构化(*structuration*)。……在这方面,追随并发展韦伯的某些洞见将会是有用的。阶级理论的最要紧的空白点是,在这一过程中,"经济阶级"变成了"社会阶级",而相应地,后者与其他的社会形式相关联……[我希望]集中于研究这样的问题,即"经济关系"演变成"非经济的"社会结构的模式。(吉登斯前引书,第105页,着重号为原文所加)

换言之,吉登斯的处理是,将韦伯对多重分层过程("转换"与"结构化"过程)的命题创新,与韦伯对于"阶级"在理论上的预设的更为一般化的批评割裂开来。从这种更为一般的修订来看,即使是"预先结构化了的"经济关系本身也必须与规范性秩序相关联,因为若无此,则它们对意识的影响就无法被感知到。除了一般理论逻辑问题之外,这一问题之所以发生,是由于马克思的有关阐述的影响,某一阶级的"意识"往往被等同于马克思意义上的"阶级意识",即具有凝聚 160 力的反资本主义的意识形态,将处于类似的结构位置的成员联合在一起。不过,此处我所提出的这一韦伯式的术语,表明阶级在其每一处都有其"意识",实际上,阶级的存在是与规范性秩序(它本身就是一多维之物)密不可分的,当规范性秩序内化时,就为其成员限定了他们的物质环境的意义。

132 莱因哈德·本迪克斯(Reinhard Bendix)可能是韦伯研究者中最具影响力的一位,他指出了规范性秩序在韦伯的阶级的进路中的作用,以及它与其宗教社会学的关系[例如,参见本迪克斯,《马克斯·韦伯》(*Max Weber*)(New York,1962),第85—87页"身份团体与阶级",及该书他处]。不过,本迪克斯的分析中的一个问题是,他坚持认为韦伯使用的术语是"身份团体"而非"阶级"。

从文本上,本迪克斯认为这一用法在文字上更为合理,在帝制时代的德意志的语境中,“*Stand*”通常带有社会等级和身份的含义,而非仅仅是客观的地位和权力。情况的确如此,不过,我们必须记得,韦伯有意识地在反叛这一德意志意识形态的等级迷恋与伪装。实际上,在韦伯所有作品中,我们会发现“*Stand*”是以中性的、纯粹概念性的方式,仅仅表示等级制排序。实际上,我们也发现了许多对“阶级”的纯粹经济学意义上的引用,以及后面的章节将要探究的纯粹的政治群体。至此,我仅仅希望指出,本迪克斯试图令韦伯的著作既前后一致,又是多维度的,但他将每一处的“*Stand*”都等同于“身份团体”,从而轻易地就将这一问题预先做了了结。[本迪克斯的研究是迄今为止最具影响力的论述,不过,也许有些令人吃惊,但在讨论韦伯的宗教理论与其阶级理论的互动方面最出色的论文,则非塔尔科特·帕森斯的莫属,参见其《宗教社会学·导言》(上文注释 74),第 xix—lxvii 页,尤其是第 xxxvii—xlv 页。]

133　韦伯,“世界诸宗教的社会心理学”(The Social Psychology of World Religions),引自格斯和米尔斯,《韦伯文选》(上文注释 30),第 267—301 页,引文自第 268 页,着重号为本文所加。

134　例如,卡洛·安东尼(Carlo Antoni)认为,这种工具性的引证使得韦伯实际上处于与马克思的意识形态分析同等的位置。他写道,“不同的伦理体系”,“在此仅仅作为阶级利益的投射——还带着难以磨灭的标识,比如,‘官僚制的’、‘战时的’、‘资产阶级的’和小‘资产阶级的’。”[参见卡洛·安东尼,“宗教视野与社会阶级”(Religious Outlook and Social Classes),第 138 页,引自丹尼斯·朗(Dennis Wrong)编,《马克斯·韦伯》(*Max Weber*)(Englewood Cliffs,N.J.,1970),第 135—140 页]因此,安东尼将韦伯纳入了一种单一维度的思想形式:“这些[比较经济伦理]研究的真正问题,并不是经济伦理决定某一既定的社会经济秩序的方式,而是社会经济秩序决定伦理的方式”(出处同上)。

161　135　“世界诸宗教的社会心理学”,第 270 页。

136　出处同上,第 286 页。

137　关于文化遗产,参见上引文献全文,以及页末文字。关于上层先知,参见上文第 277 页;《宗教社会学》,第 101—102 页;《古犹太教》,第 277—279 页。

138　“世界诸宗教的社会心理学”,第 280 页。在《新教伦理》中,韦伯同样使用了将理念比作“轨道”的措辞,不过英文版未译出(参见上文注释 84)。

139　《宗教社会学》,第 80 页;“社会心理学”,第 283 页。

140 《宗教社会学》,第 85 页,“社会心理学”,第 283 页。

141 《宗教社会学》,第 89—90 页,“社会心理学”,第 28—281 页[原文如此,应为第 280—281 页——译者注]。

142 《宗教社会学》,第 97 页;*ES*,第 482—483 页(*WG*,第 378—379 页)。

143 “世界诸宗教的社会心理学”,第 284—285 页,着重号为本文所加。

144 《宗教社会学》,第 97 页;*ES*,第 483 页,着重号为本文所加。

145 “社会心理学”,第 284 页。

146 《宗教社会学》,第 99 页;*ES*,第 484 页。

147 出处同上,第 96 页;*ES*,第 482 页(*WG*,第 378 页)。

148 出处同上,第 96—97 页;*ES*,第 482 页。

149 “社会心理学”,第 290 页。似乎是为了强调这一先知预言的独立的重要性,韦伯在 *ES* 的《宗教社会学》部分论阶级与宗教的两章之后,用了七章对宗教伦理进行比较性的讨论。

150 韦伯论无产阶级的社会位置对于其意识形态的影响的内容,参见《宗教社会学》,第 100 页。无产阶级意识形态的禁欲主义与新教禁欲主义之间的泛泛而论的平行,参见《新教伦理》,第 162 页。关于无产阶级意识形态作为自然法传统的一个分支——它本身在部分意义上即是至高无上的基督教上帝的世俗化——参见韦伯,《经济与社会中的法律》(*Law in Economy and Society*)(New York,1954),第 284—300 页。对于韦伯作品中的这些论题的一个很好的讨论,参见冈瑟·罗斯,“宗教与革命信仰:韦伯作品中的社会学与历史学的维度——纪念伊凡·瓦利耶(1927—1974)”[Religion and Revolutionary Beliefs:Sociological and Historical Dimensions in Weber's Work—In Memory of Ivan Vallier(1927—1974)],《社会力量》(*Social Forces*)55(1976),第 257—272 页。

151 关于这一物质成分的高度理性化的详细讨论,参见韦伯《经济通史》(*General Economic History*)(Glencoe,Ill.,[1927]1950),第 275—314 页[重印本附艾拉·J.科恩(Ira J.Cohen)导言(New Brunswick,N.J.,1981)]。

152 《新教伦理》,第 24 页。这些考虑表明了那些唯物主义批判家的错误所在,他们将《新教伦理》视为唯心主义历史乃至其原型的一次演习。例如,加布里埃尔·科尔科(Gabriel Kolko)认为,这本书纯粹是关于“精神”(*Geist*)的,没有征引任何物质事实[“马克斯·韦伯历史哲学批判”(A Critique of Max Weber's Philosophy of History),《伦理学》(*Ethics*)70(1959),第 21—26 页,尤

其可见第 25 页]。与之类似,理查德·阿什克拉夫特(Richard Ashcraft)提出,《新教伦理》"包含了韦伯对资本主义兴起的'历史解释'",而且它"仰仗的是对于社会生活的一个要素的夸大"["马克思与韦伯论作为资产阶级意识形态的自由主义"(Marx and Weber on Liberalism as Bourgeois Ideology),《社会与历史比较研究》(*Comparative Studies in Society and History*),14(1972),第 130—168 页,引文见第 160 页]。韦伯的解释之阶级背景表明,这一争论的第二部分并不正确,而我将在接下来的章节讨论并证明,论新教的这部著作很难说代表了韦伯对所谓西方资本主义的历史分析。我所提出的多维表述也在根本上不同意近来由杰里·柯恩(Jere Cohen)、劳伦斯·E.黑兹尔里格(Lawrence E. Hazelrigg),以及惠特尼·波普(Whitney Pope)所提出的观点,即韦伯对传统主义的处理只是工具性的,而并未包含任何对规范性考量的参照["韦伯的去帕森斯化:对帕森斯对韦伯的诠释的批评"("De-Parsonsizing Weber: A Critique of Parsons' Interpretation of Weber's Sociology"),《美国社会学评论》(*American Sociology Review*)40(1975),第 229—241 页,尤其可见第 231 页]。实际上,我们将会看到这种观点中有很强的因素,表明这一诠释韦伯工作的整体性的分析,是彻底消解了其最重要的成就。

此处提出的诠释更接近于某些近来的德国学者的批评。弗里德利克·滕布鲁克(Friedrich Tenbruck)在其"韦伯作品"[(Das Werk Webers),上文注释 7]中指出,韦伯提出了一个历史过程的多维图式,宗教的理性化作为一个突出的发展,发挥了重要的作用,而物质利益的作用也颇显著。滕布鲁克坚持认为,对于韦伯来说,"利益"是盲目的,其特定的内容是宗教的过程所打下的印记["主题统一性的问题"(上文注释 7),第 334—342 页],这与我在本书中的观点是一致的。沃尔夫岗·施路赫特(Wolfgang Schluchter)提出了基本上是相同的立场,参见其"理性化的悖论:伦理与世界的关系",载罗斯与施路赫特,《马克斯·韦伯的历史观》,第 11—64 页(上文注释 7)。我与这些诠释者若有分歧之处,只是在对韦伯的发展的整体性中赋予这一多维的社会学的重要性上,这一点将在后面的章节中再谈到。

153 《新教伦理》,第 200 页,注释第 23(*RS*,1:50)。

154 出处同上,第 67—68 页。

155 出处同上,第 67—68 页。

156 韦伯,《城市》(*The City*)(New York,1962),第 127—129 页;*ES*,第 1260—1262 页。

157 出处同上，第 102 页；*ES*，第 1242 页，着重号为原文所加。

158 出处同上，第 89 页；*ES*，第 1227 页。

159 出处同上，第 90—91 页；*ES*，第 1228—1229 页。

160 出处同上，第 89 页；*ES*，第 1227 页。

161 出处同上，第 91 页；*ES*，1229 页。

162 出处同上，第 109 页；*ES*，第 1246 页。在德语的文本中，韦伯使用了"*Bürger*"来表示市民，罗斯与魏蒂克往往将它只当作"burgher"来翻译。"*Bürger*"表示城里人，或中产阶级人士，但这也是最先用来表示市民的一个词。"*Bürgerkunde*"是"civics"，而"*Burgerrecht*"常表示"民法"或"市民自由"。最后的这一用法触及了重要的实质性的要点，因为由韦伯的论文的一般性的脉络可以清楚地看到，当他使用"*Bürger*"时，不仅仅是指涉城里的生意人所在的具体 163 的位置，这一点最清楚的莫过于韦伯在其《普通经济史》中对于"市民"的讲法：

> 在社会史中，"市民"概念有三种不同的含义。首先，市民可以包括有特殊共同的或经济的利益的社会范畴或阶级。依此而论，市民并非一元的，富有市民与贫困市民、企业家与手工劳动者诸阶级均属于市民。其次，在政治意义上，市民包括享有特定政治权利的所有国民。最后，就市民的阶级意义而言，市民是指官僚阶级与无产阶级以外"有财产与文化的人"，企业家、食利者、有学院教养以及一般有文化、有一定阶级生活标准与一定社会威望的人。第一种概念是经济性的，并且是西方文明所特有的。手工劳动者与企业家存在于任何一个时代的任何一处地方，但是，却从未被包括在一个单一的社会阶级内。国家公民的概念，在古代及中世纪城市皆有其先驱，那个时代就有享有某种政治权利的市民。然而在西方之外，只有微弱的痕迹可寻，例如巴比伦的贵族以及《旧约圣经》中行使完整权利的城市居民(Josherim)。而且，愈往东方，其痕迹愈模糊。例如回教国家、印度及中国皆无国家公民之观念。最后，把市民当作一种阶级，既不同于贵族阶级，亦有别于无产阶级，而是指有财产、有教养(或仅有其一)的人，一方面对立于贵族，另一方面对立于无产阶级，如同资产阶级(bourgeoisie)一样，是相当现代且西方的概念……具有阶级成员性质的市民，往往是一个特定城市的市民，而这种性质的城市仅见之于西方。[《经济通史》(上文注释 152)，第 315—316 页]

这一段很好地传达了这一事实——韦伯使用“*Bürger*”时，即使并非完全相同，也在很大程度上是要表达英语的“citizenship”的概念，而非仅仅是市镇中的居住者。

不过，这一段的词语实际上并非韦伯自己的，因为《经济通史》是由他逝世前最后所授课程的学生笔记补缀而成的。用编撰者的话来说，韦伯自己留下来的，是“写在一堆零散的纸片上的笔记，内容不外乎是些只言片语，笔迹潦草，连熟悉的人都很难辨认……韦伯自己根本没有留下手稿或者有点条理的概要”[赫尔曼与帕利(S. Hellmann and M. Palyi)，“德文版序”，出处同上，第 xviii 页]。因此，《经济通史》的文本是韦伯著作中最不可靠的。它最多只是把韦伯准备在其即将出版的作品中提出的发现归拢在一起而已。韦伯之所以讲授这堂课，是因为学生们的不断恳求，因为他们发现他之前的讲座过于干涩和抽象。正如编者所说，“即使韦伯能够活得久一些，他也不会让这个《经济史》公之于众，至少不会以目前我们看到的这种形式公开。从他自己的言论表明，他将这一作品视为有无数缺陷的即兴之作，完全是强加于他的。”(第 xvii 页)与此形成对照的是，涂尔干身后出版的讲义取自他本人所写的笔记，句子完整而且细节充分。

163 《城市》(上文注释 156)，第 90 页；*ES*，第 1228 页，着重号为原作所加(*WG*，第 936 页)。

164 出处同上，第 105 页；*ES*，第 1243 页。

165 正如我的注释所表示的，本处及接下来的一段引自韦伯的《印度的宗教》(*The Religion of India*)(New York，1958)。关于这一部著作的更详细的内容，参加本书第三章，注释 73。

166 《印度的宗教》，第 6、22 页。

167 出处同上，第 144 页。

168 出处同上。

169 出处同上，第 145 页。

170 出处同上，第 37—38 页。

171 《城市》，第 109—110 页；*ES*，第 1247 页。《城市》，特别是对西方规范论秩序的特定样式的长期性的强调，表明了尤金·弗莱希曼(Eugene Fleischmann)的论点是错误的，他认为，“马克思所感受到的(经济)基础与上层结构之间的关系……在韦伯眼中是正确的——在这样的意义上，即经济关系相比较精神的产物而言，表现出了更大程度上的稳定性和持久性”[“De Weber à Nie-

tzsche”，*Archives européenes de sociologie* 5(1964)：190—238，引文选自第195页]。韦伯的观点恰恰相反。正是基于这种错误的推理，弗莱希曼认为，韦伯的理论具有“马克思主义的”特征——“绝大部分的韦伯的伟大作品都得自这样的视角，即‘证实’马克思主义关于基础结构与上层建筑之间的关系的理论真理”(第94页)，这一论题彻头彻尾地错了。

172 《城市》，第109—110页；*ES*，第1247页。

173 出处同上，第111—176页；*ES*，第1244—1304页。

174 出处同上，第115页；*ES*，第1250页。

175 出处同上，第114页；*ES*，第1249页。

176 出处同上。韦伯在此补充了西方城市的独立的军事力量作为一个基本因素。

177 出处同上，第100页；*ES*，第1239页。

178 出处同上，第144页；*ES*，第1278页。

179 出处同上，第175页，着重号为本文所加。 165

180 出处同上，第148页；*ES*，第1281页。

181 出处同上。

182 出处同上，第148页；*ES*，第1281—1282页。

183 出处同上，第169页；*ES*，第1302页，着重号为原作所加。

第三章

1 马克斯·韦伯，《中国的宗教：儒教与道教》(*The Religion of China：Confucianism and Taoism*)(Glencoe，Ill.，1951)，第25页。

2 出处同上。

3 出处同上，第42页。

4 出处同上。

5 出处同上，第61页。

6 出处同上，第61—62页。参见韦伯，《宗教社会学论文集》(*Gesammelte Aufsaetze zur Religionssoziologie*)，3卷本(Tuegingen，1920—1921)，第1卷，第348—349页，以下简写为*RS*。同样地，德文原文仅在英文本与之差异较大时标出，我从原文增加某些词语或参照其字面意义时亦标出。

7 出处同上,第47页。

8 出处同上,第47—48页(*RS*,第1卷,第330—332页)。

9 出处同上,第56页。

10 出处同上,第60页。

11 出处同上,第95页。

12 出处同上,第60页。

13 出处同上,第41页。

14 出处同上。

15 出处同上,第45页。

16 出处同上,第60页;亦可见第78页。

17 出处同上,第114页。

18 出处同上,第100—101页(*RS*,第1卷,第391—392页)。我们还记得(第二章注释48),德文中的"自然意志"(*Willkuer*)系滕尼斯用来表示现代理性行动的特别的反规范的特征。在滕尼斯与韦伯的思想中,这一术语与韦伯对"工具理性"(*Zweckrationalitaet*,出处同上)的理解相关。

19 韦伯,《中国的宗教》,第20页,着重号为本文所加;亦可见注释14。

20 出处同上。

21 出处同上,第248—249页(*RS*,第1卷,第535页)。

22 出处同上,第249页。

23 出处同上(*RS*,第1卷,第536页)。

24 出处同上,第104页,着重号为本文所加(*RS*,第1卷,第394—395页)。

25 出处同上。德文版中这一句之断断续续更加令人吃惊:"谈论这一特质是我们正确的主题,现在我们终于到达了"(*RS*,第1卷,第395页)。至于实际上的年代次序,韦伯明显先完成了论中国的著作的第二部分,而不是第一部分。不过,对于本文的理论关注而言,这一传记性的事实却没有造成什么差异。 166

26 出处同上,第122页。

27 出处同上。应当指出的是,考试制度本身被韦伯视为受到工具性的、纯粹理性因素影响,即家产制诸侯与文人之间的斗争。出处同上,第50、116页。

28 出处同上,第123页(*RS*,第1卷,第412页)。

29 出处同上。

30 出处同上，第 125 页。

31 出处同上，第 142—146 页。

32 出处同上，第 142 页。

33 出处同上。

34 出处同上，第 132 页。

35 出处同上，第 126—127 页（*RS*，第 1 卷，第 415 页）。

36 出处同上，第 130 页（*RS*，第 1 卷，第 418 页）。

37 出处同上，第 131 页。

38 出处同上，第 160 页。

39 出处同上，第 164 页。

40 出处同上，第 146—147 页。

41 出处同上，第 147 页（*RS*，第 1 卷，第 435 页）。

42 应当指出，在第二章讨论多维分析时，法律与科学曾经作为主题加以讨论的那些作品，特别是《宗教社会学》和《新教伦理与资本主义精神》等，都强调了法律、科学与宗教的概念化之间的关联。在《中国的宗教》之类型化的讨论“清教与儒教”部分，同样有这样的关联。

43 《中国的宗教》，第 147、151 页。

44 出处同上，第 158 页。

45 在韦伯作品的重要的诠释者那里，这一“理论断裂”都未被指出。其中的唯物主义诠释者，例如卡洛·安东尼（参见第二章，注释 134），自然只是从其唯物主义的线索来解读，使它在工具性意义上是前后一致的。不过，持有多维观点的诠释者自己认为宗教研究的部分同样是前后一致的，尽管在他们的心目中，这种一致性是服务于非常不同的理论的。其中最具影响的人物就是莱因哈德·本迪克斯与塔尔科特·帕森斯。

本迪克斯的“思想肖像”正确地指出了韦伯的宗教研究的一个意图，即超越理性因素与非理性因素的截然二分[具体论述参见氏著《马克斯·韦伯》（*Max Weber*），第 257—260 页]。不过，本迪克斯对于韦伯有关中国的论证细节的透彻的分析（第 98—141 页），受到了他的以下失误的影响——他没有观察到韦伯实现这一意图的奇特方式，或者更准确地说是其综合性的意图被另一个、不那么多维的意图给截断了。从而，本迪克斯仅仅复制了韦伯论证中相互矛盾的因素，而不是批评它们。例如，在表述韦伯对士人的教育的观点时（第 122—123 页），他结合了对权力利益和所信奉的伦理箴言的引征，但又没有指出这一并列 167

中的任何问题,没有任何超过韦伯的意识的地方。而且,在他讨论官僚制对于改革企图的压制时,韦伯只提到了保存俸禄的力量的工具性动机(第132—134页),忽视了有关的志愿的、理念的因素,这在韦伯是常见的事情。在最一般的层次上,本迪克斯的尝试,是要在他所总结的韦伯在《中国的宗教》第一部分的结尾处所做的关键的承接的论断中,创造出一种并不存在的一致性。当韦伯自己的论断实际上表述了向着强调宗教的领导性力量、而非结构性要素的一个剧烈的转向之处,本迪克斯的释义所呈现的却是这样的:"这些阻碍[国家和家庭结构]被一种特殊的心态大大强化了,这就是中国人的'气质'"(第116页)。而这样会微妙地改变韦伯:将宗教问题作为一个独立因素提出而带来的鲜明的对立,在此仅仅被视为对其最初立场的"强化"。

本迪克斯的总结在其他方面是相当令人钦佩的,而造成其弱点的原因有几个。本迪克斯意欲将韦伯解读为完全的一以贯之,因为他希望,由此韦伯的文集可以提供功能主义及马克思主义之外的一种替代——不仅仅是在经验性的和理论性的基础上,还是在意识形态意义上的。此外,本迪克斯主要致力于侦测出韦伯的历史-经验性命题的整体性的组织,而对其论证的前提框架缺少关注。最后,除了他的努力主要只是发挥对韦伯思想的导引功能的方面之外,本迪克斯的思考本身显示出某些理论上的模棱两可。可能是为了与他认为太过唯心论的韦伯的进路相对立,本迪克斯宣称韦伯在其宗教社会学中的核心关注不是理念自身,也非利益自身,而是"群体形成"(group formation)的过程,这一过程代表着这两种力量的连接(nexus)。不过,集中于这样特定而具体的概念上的不利之处是,韦伯自己在不同的前提背景之下持续使用这一"群体"概念。例如,在讲述中国的士人的形成过程中的利益与理念的关系时,他预设了相互对立的形式,尽管事实上其焦点自始至终都是"群体"。

帕森斯在《社会行动的结构》(*The Sturcture of Social Action*)[New York (1937)1968]当中对韦伯论中国的著作有简短处理,在范围的广度上要比本迪克斯的讨论节制一些,只要注意到下面这一点就足够了,即帕森斯并未指涉任何在韦伯的讨论中的冲突。他仅仅把它描述为一种"韦伯要处理因果关系链的两端"(第539页)的例子。这种处理最恰当地表明了,帕森斯何以没有在韦伯作品的实质中认识到他在韦伯的概念讨论中指出的问题,他所认识到的这些问题会导致韦伯以一种截然两分的方式处理理性的和非理性的因素(参见本书第二章、注释第48条的讨论)。

46　韦伯,《古代犹太教》(*Ancient Judaism*)(New York,1952),第370页。

47 出处同上,第 33 页,着重号为本文所加。

48 出处同上,第 36 页。

49 出处同上,第 39 页。

50 出处同上,第 68 页。韦伯指出,实际上,这样的债务免除(debt remission)往往并不光彩,从而再次证明了其作品中的持续的多维性的逻辑。

51 出处同上,第 75—76 页。

52 出处同上,第 79 页。

53 出处同上,第 33 页。

54 出处同上,第 83 页。

55 出处同上,第 75 页。

56 出处同上,着重号为本书所加。

57 出处同上,第 79 页。

58 出处同上。

59 出处同上。特别是在利甲族(Rechabites)这里韦伯指出了这一增加的稳定性。在较早一处,他对比了利甲族人和贝都因人,强调了规范性变量的关键的区别性的特性:

> [利甲族]饲养小牲畜。就像贝都因人,他们瞧不起住屋与定居,忌讳固定的农耕,绝不饮酒(《耶利米书》35)。[与贝都因人不同,他们视自己的生活方式]……为上帝通过先祖利甲的儿子约拿达所吩咐下来的神圣命令。(出处同上,第 38 页)

60 出处同上,第 80 页,着重号为本书所加(*RS*,第 3 卷,第 88 页)。

61 出处同上,第 118—139 页、第 219—234 页。

62 出处同上,第 39 页,更一般的论述,参见第 24、42、51、56、68、100 页。

63 这里并不是要说,以色列的意识形态与其政治发展之间的冲突的假设是韦伯应用多维的解释进路的不可避免的结果,因为我无意将经验性事实完全化约为模型的推测或事件。我的观点毋宁是,实际存在于立约的理念和政治官僚制之间的冲突,脱离了这一多维的背景就无法得到精确的描述:不可能单独征引宗教传统,政治是在与其互动的过程中得以发展的。同理,对儒教的更加多维的解释并不会改变韦伯对其有助于官僚制、威权制的趋势的洞见。正是特定的经验形势决定了理念的和条件的现象的相对互补性(complementarity)或 169

对立(antagonism)。不过,这一经验性关系是否能够被实际表述出来,则是一个理论的问题。

64 出处同上,第100—101页。

65 出处同上,第101页。

66 出处同上,第112页。

67 出处同上,第111页。

68 出处同上,第164页。

69 出处同上,第167页;亦可见第120页。

70 出处同上,第277—279、281页。

71 出处同上,第288—291、297—300、312—314页。

72 韦伯自己建立了旧约的先知与西方城市中反对显贵的城市兄弟盟约(patrician urban sibs)的平民抗议者(plebeian protests)之间的这种联系(出处同上,第117页)。

73 这一章集中于论中国和以色列的著作,因为其中有极为清晰的平行和不相容,不仅它们彼此是这样,而且与韦伯的政治著作和同时期著作的占优势地位的主题之间也是这样。这并非是说,《印度的宗教》(*The Religion of India*)(New York,1958)在其专著中就不那么重要。切实地说,以纯粹经验性的术语来看,它是韦伯用来与西方宗教的此世的禁欲主义形成最突出的宗教性的(religious)对立。由于它显示出了韦伯作品的更一般的理论张力,我想简短评论一下作为韦伯的比较宗教学的第三卷的这一部分与其他两卷之间的理论关系。

《印度的宗教》并不像论中国的部分那样,在理论的二分对立(dichotomization)和工具性逻辑方面有退缩,但是,它完全不像《古犹太教》那样达成了综合性的理解。正如《中国的宗教》那样,其中有一个编年性的分析次序。韦伯的焦点首先是物质的、其次是理念的因素:第1部分的标题是"印度的社会体系",第2部分则为"印度知识分子之正统的与异端的救赎学说"。韦伯主要的经验性指涉是印度社会所带来的对经济与政治理性化的非理性的阻碍,对此,他提出了两种不同种类的说明。他首先关注的是印度人的群体未能以某种平等主义的,或者至少是形式上普遍主义的方式"亲如兄弟"(fraternize),而韦伯将这种方式视为革命性冲突能在西方城市中发展的关键所在(参见本章前面的有关论述)。不能实现这种兄弟般的关系,就无法进行有效的劳动分工。为了说明这种对兄弟关系的阻碍的来源,韦伯指出了种姓制度的向心性和婆罗门的支配性的权力地位。他将婆罗门描述为一个特殊主义的、自利的和马基雅维利式的身

170

份群体。在群体间的工具性的——如果不是排他的经济种类的——冲突之中，韦伯发现了婆罗门种姓以及普遍的种姓制度的权力来源。印度之结构是沿着封建的-家产制的利益冲突的路线的，不过这一系统性的冲突被来自另一个族群和人种的截然不同的群体的武装侵略与征服切断了。通过这种方式，为谋求族群特权的工具性争斗变成了凌驾于政治与经济斗争之上。结果就是，通过侵占"氏族卡理斯玛"，人种上同质的家庭群体享有政治与经济的权力，而且，他们通过对仪式技术的垄断来行使此权力（该书第1—64页，并散见于全书）。婆罗门的胜利推动了一种严格等级制的身份秩序，其中，法律权利和特权是物质上不平等的群体之斗争的结果（参见该书第16—18页）。

在这一根本上是工具性的分析之中（韦伯的正式的"身份"理论之中同样有暧昧难明之处，参见下文第5章第4部分），韦伯承认，"在过去，宗教的希望可能也常常是贱民民族的印度化的一个重要因素"（第17页），在最初的讨论即将结尾之处，他描述了以下两方面的紧密的嵌合：一方面是神学上周而复始的业报观，即只有通过来世的重生，才能够改变人的身份，另一方面是社会体系自身的物质要求。接下来，在第1部分行将结束的时候，我们突然看到了这样的告诫，与其论中国的著作的次序形成了奇异的回响："我们要重复说明的是……若非特有的婆罗门神义论的无处不在的强大的影响力，这一充分整合、独特的社会制度不会发端，或者至少不会征服其他并持久存在。"韦伯将婆罗门神义论称为"天才之作"，坚持认为它"仅只是理性的伦理思维的构造物，而非任何经济'条件'的产物"。他的结论是"只有这一思想产物通过再生的许诺，从而与经验性的社会秩序相结合，才给予这秩序不可抵挡的力量"（第131页）。

对印度的论述的第1部分没有为这一多维性的宣称提供什么证据，而当他开始第2部分时，看上去在重申之前的立场："婆罗门祭司阶层是特出的和有教养的贵族的事实"就"决定了其宗教性"（第137页）。不过，这本书后面的三分之二处理的是"另一面"，即差不多完全集中于印度教信仰的宗教许诺言的规范性型式上面。韦伯的经验性关注从兄弟盟约和种姓的力量，转向了婆罗门的主观性关注的彼世的指向，这一焦点使得他们无法依从于强烈的和动态的经济与政治的理性化。当然，这一新的焦点仍然指向了同一个问题，即印度缺乏规范性的理性化，是由于缺乏一个系统的和抽象的一神论，这意味着没有这样的文化参照点，即能够使得所有地上的存在物必须疏离自身、并在其绝对的卑下意义上是平等的。但是除了经验性的转换之外，韦伯在理论上的焦点几乎完全在于规范性秩序和内在约束上。家产制的强权地位仍然是一个事实，但是，韦伯 171

现在相信,从世俗争斗的撤退,"决定于印度的宗教哲学的世界图像,其一贯性使得除了恳求救赎之外别无他途"(第 167 页)。实际上,在这部作品的最后部分,韦伯似乎是要将婆罗门的排他性和世俗的被动性——此前被他与经济的、物质的和地位的冲突联系起来的因素——直接归于神学本身的结果:"这样的宗教智慧在其本质上保持着神秘的性格,产生了两个重要的后果。首先是救世论的救赎贵族主义,因为神秘灵知的能力是一种卡理斯玛,并非任何人都可得的。不过,与此相关的是,救世论的非社会的与非政治的性格。神秘的知识不是、至少不是可以充分地和理性地传达给他人的。因此,亚洲的救世论总是将寻求最高神圣目标的人导引到一个不具理性形式的彼世的国度"(第 331 页)。

当然,韦伯表明,对于印度的发展或缺少发展的事实而言,规范性的和工具性的发展非常关键。只是他并没有表明,这两方面是如何在分析中结合起来的。

第四章

1 马克斯·韦伯,《社会组织与经济组织理论》(*The Theory of Social and Economic Organization*)(New York,1947),第 102 页;*ES*(参见第二章,注释 5),第 14 页。

2 出处同上。

3 出处同上。

4 出处同上。

5 出处同上,第 124 页;*ES*,第 31 页。

6 出处同上,第 124—125 页;*ES*,第 31 页,着重号为本书所加。

7 出处同上,第 124 页;*ES*,第 31 页,着重号为原文所有。

8 出处同上,第 121 页;*ES*,第 29 页[德文版,*Wirtschaft und Gesellschaft* (1922;Tuebingen,1956),第 21 页;下文简写为 *WG*]。

9 出处同上,第 122 页;*ES*,第 30 页(*WG*,第 21 页)。

10 出处同上,第 124 页;*ES*,第 31 页。

11 出处同上(*WG*,第 22 页)。

12 出处同上,着重号为本书所加。

13 出处同上。

14 在此,韦伯指的也是通过"利益"得以保持的秩序与通过"权力"得以保持的秩序之间的差异,下文将对此有所讨论。不过,这丝毫不会改变他所讨论的问题。如果他这样做的话,从当前的视角来看,他是在强调诸模式在预设上的类似。 172

15 出处同上,第 133 页;*ES*,第 39—40 页,着重号为本书所加。

16 出处同上;*ES*,第 38 页,着重号为本书所加。

17 出处同上。

18 出处同上,第 146 页;*ES*,第 48—49 页。

19 出处同上,着重号为原文所有。

20 出处同上。

21 在我看来,莱因哈德·本迪克斯将"*Herrschaft*"译作"domination"是绝对正确的,而且,他将韦伯的"domination"概念与"authority"等同起来也同样正确[《马克斯·韦伯》(Berkeley and Los Angeles,1960,1978),pp.291—292]。与之相对,帕森斯将"*Herrschaft*"译作"imperative authority"就模糊了其中的工具性的和强制性的含义,而我认为那才符合韦伯选择这个词的意图。"*Herrschaft*"的字根是"*Herrscher*"(统治者)。这个词与封建领主制(feudal lordship)的历史关联强化了它的清晰的威权的意含。英文中的"domination"源自拉丁文"*dominus*",恰好是"*Herrschaft*"的对应物。对于这些词源学的问题的最好的讨论,参见沃尔夫岗·莫姆森(Wolfgang J. Mommsen),《官僚制时代》(*The Age of Bureaucracy*)(New York,1974),第 72 页。(参见冈瑟·罗斯,"导言",*ES*,第 xciv—xcvii 页)

22 这一重要的"模型"差异已经在我对韦伯的早期著作的讨论(本书第一章)和对其《城市》中的革命的理论的分析(第二章)中指出了。韦伯在其他情况下也坚持了这一区别,参见马克斯·莱因斯坦(Max Rheinstein)(编),《马克斯·韦伯〈经济与社会〉法律论述选》(*Max Weber on Law in Economy and Society*)(New York,1954),第 322—328 页。当然,另一处便是其著名的论文"阶级、身份与政党"(Class,Status,and Party),下文将加以论述。

23 韦伯,《社会组织与经济组织理论》(上文注释 1),第 152 页;*ES*,第 53 页。

24 出处同上,第 327 页;*ES*,第 215 页,着重号为原文所加(*WG*,第 159 页)。此段引文出自 *ES* 第 3 章的开篇处,并且是对第 1 章的结论的详述。在同一部著作的较靠后的地方还有一个类似的段落,更明显地表明了权威的这一定

义的还原论的性质,即仅仅以某种“仿佛”的命题来总结个体的默许态度:

> 支配者或支配者们所明示的意志(命令)乃是用来影响一个或多个他人(被统治者)的行动,而且,实际上对被支配者的行动的确产生了具有重要社会性意义的影响——被支配者就像把命令的内容(仅为了命令本身之故)当作自己行动的准则。从另外一端来看,此种情况即可称为“服从”。[《马克斯·韦伯〈经济与社会〉法律论述选》(上文注释 22),第 328 页;*ES*,第 946 页,着重号为本书所加]

173

25 这样,本迪克斯讨论权威-利益的区分时提出了相关的经验的和概念的问题,却并没有正确地考虑到韦伯的较为一般的目标:本迪克斯相信韦伯赋予“命令”(command)的重要性是与对正当性的主观看法完全一致的(《马克斯·韦伯》,第 290—297 页)。

德国学者冈特·阿布拉莫斯基(Guenter Abramowski)延续了本迪克斯的立场,坚持认为在政治社会学的概念化之中有同样的多维性。他在谈及韦伯的定义时指出,“每一种权威”,“首先必须努力唤起并维持其正当性的信仰”[《马克斯·韦伯的历史观》(*Das Geschictsbild Max Webers*)(Stuttgart,1966),第 121 页]。不过,阿布拉莫斯基对于《经济与社会》中的政治社会学的实质讨论,实际上并不足以证明韦伯作品中信仰的作用(第 121—136 页)。类似地,大卫·利特尔(David Little)跟帕森斯一样,宣称在韦伯的作品中,“对权威的始终不变的处理”是与宗教相联系的[《宗教,秩序与法》(*Religion, Order, and Law*)(New York,1969),第 9 页]。不过,为了坚持这一点,利特尔必须走到形式化的概念讨论之外:他将韦伯对正当性的形式化的定义,与《新教伦理与资本主义精神》和《世界诸宗教的社会心理学》(第 6 页,注释 1;第 7 页,注释 3)中对宗教的引证结合了起来。

26 在《工业社会中的阶级与阶级冲突》(*Class and Class Conflict in Industrial Society*)之中,拉尔夫·达伦多夫(Ralf Dahrendorf)将主观性的正当性视为附带现象(epiphenomenal)(Stanford,Calif.,1959,第 168—169 页),而“权威”仅仅成了制度化的权力与个人的权力之间的对立(第 166 页)。

换言之,与将韦伯视为努力达成多维性的传统一样,在工具论取向的韦伯诠释传统之中,也产生了对于一致性的要求。例如,莫姆森正确地强调了韦伯作品中的工具性的线索,认为由此韦伯“有意去除了所有对可能情况的参照,这

样的情况是，系统的正当性源自'治于人者'的确定的根本性的价值指向的态度，这正是民主的传统教条所说的情况"[《官僚制时代》(上文注释 21)，第 81 页；本书下一章将会考察正当性的工具性定义中的后一种、政治性的含义]。不过，莫姆森错误地将这一工具性的线索等同于韦伯对政治秩序的处理的全部了。与此类似，阿瑟·米茨曼(Arthur Mitzman)的论点只是部分正确的，即韦伯的政治社会学仅仅"将马克思单一的经济决定论置换到政治上"[《铁笼》(*The Iron Cage*)(New York,1970)，第 184 页；参见汉斯·格斯与 C.赖特·米尔斯，"导言"，格斯与米尔斯(编)，《马克斯·韦伯文选》(*From Max Weber*)(New York,1946)，第 3—74 页，内容见第 46—51 页]。

27 例如，彼得·M.布劳(Peter M. Blau)在韦伯的定义中看出了"悖论"，即"权威表示了强制性的控制，由此很难逃避对其志愿性的服从的批评"["对马克斯·韦伯的权威理论的批判性评论"(Critical Remarks on Max Weber's Theory of Authority)，参见丹尼斯·朗(Dennis Wrong)编，《马克斯·韦伯》(Englewood Cliffs,N.J.,1970)，第 147—165 页，尤其第 148 页]。布劳宣称，韦伯的理论"没有解决"权威所带来的志愿性控制的问题，他的提问是，"如果服从是志愿的，那么它又如何是强制性的?"(第 156 页)。不过，布劳将这一混乱归于韦伯研究中的经验性的困难，即他仅仅考虑了已经建立起来的权力运作，而非权力的起源问题(第 149 页)；他想当然地认为，在更为一般的层次上，韦伯具有多维的意图。 174

28 这样，冈瑟·罗斯在他给 *ES* 写的"导言"中这样说：

> 《经济与社会》的核心是支配社会学。作品的主要目标是建立联合体的类型学，其中最出色之处在于支配的类型，以及它们通过占有而与需求－满足所建立的关系。可以确认的是，宗教与法律是此作品的组成部分，而无论韦伯原本是否计划使这些章节如此无所不包；不过，1914 年的大纲和手稿中各部分的比例表明，支配社会学才是其核心主题。在对《经济与社会》的零零碎碎的译介[即罗斯的编辑稿之前的译文]之中，支配社会学仍处于一混沌状态。至今，这一部分仍有一半未被译出，而被译出的那一半也散布于三个不同的译本之间。(第 lxxxviii 页)

这一估计的重要性可以由以下事实看出，即罗斯不仅将支配社会学、特别是其历史部分的内容置于《经济与社会》的核心部分，而且，他在其"导言"的起首第

一句中就宣称,后一部分的作品是“韦伯关于社会的学术视野的汇总”(第 xxxiii 页)。直到罗斯与魏蒂克的编纂本之前,可以肯定的是,其中历史内容的章节(尤其是第 12—15 章)、即本文此处所讨论的内容基本上没有被译出来过,而这造成了对韦伯的政治社会学的误解。

29　《马克斯·韦伯〈经济与社会〉法律论述选》[上文注释 22],第 335 页;*ES*,第 953 页。

30　出处同上,第 336 页;*ES*,第 954 页,着重号为本文所加。

31　出处同上,第 336—337 页;*ES*,第 954 页,着重号为原文所加。我保留了莱因斯坦的译文[上文注释 22],因为它较为忠实原文,而且在此处更能显现出韦伯的理论意图。

32　朗(上文注释 27)指出了韦伯的政治社会学的核心,即志愿性的正当化、理性的意识形态和纯粹支配,而这正是我在本书中已经勾勒出来的。

175

> 在正当化分类方式中存在着的非常可观的混乱和模棱两可已经被诠释和利用起来了。这三种类型指的是服从政治权威的不同的动机吗?或者它们代表着不同的政治权力的结构?还是说它们是服从权力所有者的命令的规范性的合法化?

朗认为,“后一种看法是正确的:正当性的类型实质上是规范性的原则,被定期地和公开地唤起,以合法化对某一权威的命令的服从,而不是‘真实的’服从动机的具体说明”。由此,这些便是“意识形态的、而非心理的建构”(“导论”,第 41 页,着重号为本文所加)。朗的结论将韦伯自己对正当化的理解置于他的明显是政治社会学的背景下来考虑,这一点是正确的,但是,他没有考虑到这一理解所涉及的任何理论上的模棱两可之处。他没有参考这样的事实,即韦伯对正当性的较早的定义实际上指涉了“真实的”动机——而不仅仅是反思的意识形态——甚至涉及了更为显著的事实,即这样的概念是与韦伯作品中确定的部分中对政治权威的更加多维的经验性处理相关的。换言之,与我此前讨论过的一样,朗同样有其“一致性偏见”的局限。

目前讨论的焦点,是韦伯直接的政治社会学中占主导的工具论的理论倾向。在《经济与社会》的形式化的概念部分,这样的工具论的推理是很明显的,本书即将讨论的历史社会学的章节同样如此。这并不是说,韦伯从未从与之相对的、更多维的视角来表述“正当性”。例如,在本章此前的部分,我们已经看

到，在他的形式的概念讨论的最初几页他便在做这样的事情。当然，这同样可见于他的那些潜在是政治社会学的作品、也就是我在第二章和第三章的第2节所讨论的部分。在“政治作为一种志业”的演讲中，韦伯也提出了较具规范性指向的视角。他提出的问题是，“人们在什么时候，以及为什么要服从？这一支配所依据的，是什么样的内在的合法性，又是什么样的外在的手段？”接下来，他以一种反工具论的方式勾勒出三种正当性的形式。

> 首先，原则上有三种内在的合法化、即支配的正当化基础。第一种是“永恒的昨日”的权威，也就是说，权威由于历久弥坚的威信和遵袭的习惯，而变成神圣的习俗。这是“传统型”支配……第二，权威可以来自个人身上超凡的恩典之赐（卡理斯玛），个人身上所显示出来的启示、英雄性的气质或事迹或其他的领袖特质而引起的绝对的对个人的依从和信赖……最后，因为对于“法”（legality）、对于成文法规的有效性、对于按照合理方式制定的规则的功能上的胜任的信任，产生的支配类型。［格斯与米尔斯，《马克斯·韦伯文选》（上文注释26），第78—79页，着重号为原文所有］ 176

换言之，要害之处并不在于韦伯不是“所知更多”，而是说，理论上，在他形式上是政治的作品的主要部分中，他将自己置于工具论的路线上。对于这一吊诡之处，参见本章的结论。

33 关于先知与卡理斯玛的联系，可参见韦伯《古犹太教》（*Ancient Judaism*）（New York，1952），第294、395页，以及韦伯《宗教社会学》（*The Sociology of Religion*）（Boston，1963），第46—47、106—107、270—271页。帕森斯在为《宗教社会学》所写“导言”中对于“卡理斯玛”的作用提出了这一较为广泛的陈述（第xxxiii—xxxiv页）。这一立场同样可见于S. N. 艾森施塔特（S. N. Eisenstadt）的《马克斯·韦伯论卡理斯玛与制度建立》（*Max Weber on Charisma and Institution Building*）（Chicago，1968），第lx—lxi页，及书中他处。由于他们对卡理斯玛概念的扭曲，帕森斯和艾森施塔特的论文必须被视为他们自己的原创的理论贡献，而非对韦伯作品的真实诠释。卡尔·多伊奇（Karl Deutsch）将“卡理斯玛”插入韦伯的权力理论的做法也应以类似的方式看待。有趣的是，多伊奇显然试图在“卡理斯玛”中找到可以替代韦伯的更具工具性的秩序概念，即“认为除非由某种外在的力量带来，否则世界上并无其他秩序可言”。他推断，通过卡理斯玛，韦伯发现“世界的体系，在缺少治理的情况下，并非是完全的混

沌"[多伊奇对雷蒙·阿隆的"马克斯·韦伯与强权政治"(Max Weber and Power Politics)一文的讨论,载奥托·斯坦默编《马克斯·韦伯与今日社会学》(*Max Weber and Sociology Today*)(New York,1971),第116—122页,引文出自第18页]。

以生物学的术语来看,有趣的是,卡理斯玛与合法化之间的联系极为有道理。研究韦伯职业生涯的顶尖的历史学家,沃尔夫岗·J.莫姆森(Wolfgang J. Mommsen)相信,正是在阅读了关于古代以色列的先知的论述之后,韦伯才转向对于政治合法化和卡理斯玛的形式的分析[莫姆森(上文注释21),第101—102页]。

不过,尽管有这些经验的可能性与生物学的关联,事实仍然是,韦伯对卡理斯玛的分析是在非常不同的理论逻辑的路径上进行的。

34 马克斯·韦伯,"卡理斯玛权威的社会学"(The Sociology of Charismatic Authority),格斯与米尔斯(上文注释26),第245—252页,引文出自第246页;*ES*,第1112页。

35 出处同上,第246—247页;*ES*,第1112—1113页。

36 出处同上。

37 出处同上,第1121页。

38 出处同上,第1122页。

39 出处同上,第1123页。

40 出处同上,第1125页。

41 出处同上,第1124页(*WG*,第844页)。

177 42 出处同上,第1126页。

43 出处同上,第1127页。接下来的枝节内容,即*ES*(第1127—1133页)以独一无二的案例讨论了民主选举制的起源,其中,移交给被统治者的选择的权力确属一个多维的例子,表明了政治的构成如何从大众寻求意义的过程中浮现出来。不过,有趣的是,在分析"法理型支配"的文本中,与此处冗长的同一个民主选择的问题的讨论相比,韦伯转向了纯粹的利益的解释。(下文将对此详加讨论。)

44 出处同上,第1139页。

45 出处同上。

46 出处同上,第1141页(*WG*,第850页)。

47 出处同上。

48 这一多维分析的例子,参见《宗教社会学》(上文注释 33),第 186—188 页。

49 因而,当前的诠释支持了希尔斯对韦伯论卡理斯玛的这一部分分析的观察。希尔斯写道,“韦伯对于卡理斯玛的转变的章节中,制度化的卡理斯玛被局限于基督教会的、君主的和家族的制度,即神圣的与原生的东西大量存在或可以感知其存在。”不过,即使在此处,韦伯也“倾向于认为这样的卡理斯玛形式缺少真正的卡理斯玛要素,同样得到‘利益’的考量的巨大支持,从而保证了稳定的胜利和持续的正当性”[爱德华·A.希尔斯,“卡理斯玛、秩序与身份”(Charisma,Order and Status),《美国社会学评论》(*American Sociological Review*)30(1965):199—213,尤其可见第 202 页]。希尔斯这篇出色的诠释性论文在批判韦伯对于卡理斯玛概念的处理方面是独一无二的。它从当前的视角引出了这一点,即希尔斯在强调韦伯对于当代社会的观念时,夸大了韦伯作品中对于传统社会的“宗教的”和“政治的”方面的处理,从而在韦伯的政治社会学部分中,包含着对于卡理斯玛的更令人满意的应用,而我认为,这一点超过了实际的限度。对于自由主义的思想者而言,很难从意识形态上接受——或者,间接地从分析性理解上来说——韦伯关于政治的卡理斯玛的理论中的看上去似是而非的实力政治概念。即使是莫姆森这位往往对于韦伯作品中此类倾向持现实态度的学者,在其笔下,似乎对于“卡理斯玛领导与卡理斯玛支配”的等同也只是来自一个术语学的问题,即被当作支配(*Herrscaft*)的这一词带有的人际关系的意味。然而,莫姆森能够找到的唯一的这一夸大的反例是在韦伯宗教论著中(《官僚制时代》[上文注释 21],第 79—80 页)。

50 *ES*,第 1140—1141 页。这恰恰就是希尔斯所指出的韦伯“最接近”一个令人满意的对卡理斯玛的阐述的地方(“卡理斯玛、秩序与身份”,第 202 页,注释 3)。不过,这一段并非就是对“官职卡理斯玛”的解释,而是对于其内部的变化形式的分析。 178

51 《马克斯·韦伯〈经济与社会〉法律论述选》(上文注释 22),第 336 页;*ES*,第 954 页。

52 *ES*,第 1007 页,着重号为本书所加。

53 出处同上,第 1006 页。

54 出处同上,第 1011 页。

55 出处同上,第 1008 页。

56 出处同上,第 1010 页。

57 出处同上,第 1015 页。

58 出处同上,第 1028 页。

59 出处同上,第 1027 页。

60 出处同上,第 1040 页。

61 出处同上。

62 出处同上。

63 出处同上,第 1025、1019 页。

64 出处同上,第 1042—1043 页。

65 出处同上,第 1044—1053 页。

66 出处同上,第 1046 页(*WG*,第 774 页)。

67 出处同上,第 1049 页。

68 出处同上,第 1058—1109 页。

69 出处同上,第 1079 页。

70 出处同上。

71 出处同上,第 1057 页。

72 出处同上。这些促进西方封建化过程的关键的外在条件在后来的部分得以进一步的阐述,参见"封建制的军事起源"(The Military Origins of Feudalism)(*ES*,第 1077—1078 页)。

73 多数韦伯诠释者不幸将韦伯解读为一位具有高度一致性的理论家,因此,在韦伯历史社会学的这一核心部分,他们试图遮蔽这一醒目的工具论倾向,即使他们已经明确地认识到了这一点。希尔斯再次成为一个例外,有能力认识到韦伯的处理之不足,尽管他正是从其中吸取灵感。在希尔斯的自传性质的文字——后来构成了其文集第二卷的导言——之中谈到,当他开始检视第三世界国家的"传统"与"传统主义"时,他遇到了理论上的问题。

> 一旦将兴趣延伸至亚洲与非洲社会,我必须要面对的传统甚至更为理性……马克斯·韦伯在此于事无补;尽管他对作为传统权威之主要类型的家产制权威的分析很丰富,但实际上他在厘清传统之本质方面反而甚少着力,甚至没有表明家产制权威的传统性质(traditionality)究竟体现在何处。[爱德华·A.希尔斯(Edward A. Shils),《中央与边缘:宏观社会学论著》(*Center and Periphery: Essays in Macrosociology*)(Chicago,1975),第 xxxiv 页]

179

更准确的说法是，韦伯并未指明家产制传统主义的规范性来源，因为他无疑就其工具性来源、专断的和定型化的形式阐述了一个系统的和详尽的理论。希尔斯对韦伯理论这一部分的弱点的洞见可以与杰里·科恩、劳伦斯·E.黑兹尔里格和惠特尼·波普的论述相比较。这几位作者正确地指出，韦伯没有能够将其形式化的合法化、支配等概念与其有关宗教的影响的历史性讨论结合起来，他们也指出，韦伯对于传统型权威的讨论主要是反规范性质的。此处的困难在于，他们接受了这一内在的紧张，认为它在理论上讲得通，而对他们而言，关于传统的反规范的理论就完全充分了。["去帕森斯化的韦伯：对帕森斯对韦伯社会学的诠释的批判"(De-Parsonsizing Weber：A Critique of Parsons's Interpretation of Weber's Sociology)，《美国社会学评论》40(1975)，第 229—241 页，参见第 231—233 页]

74 *ES*，第 1068 页，着重号为本书所加。

75 出处同上，第 1105 页。不过，应当指出的是，对于封建伦理的**起源**的这一化约的进路，并不自动表明，韦伯不能以其**效果**来给予其伦理的独立的因果地位。韦伯对封建制的讨论确实有章节强调了封建制的个人声望概念对于西方的发展的长期的重要性。例如，他描述了伦理对于"权利"、立宪主义及"作为政治权力分配之基础的社会契约理念"(出处同上，第 1082 页)等观念的贡献。不幸的是，这些没有得到充分发展的对于封建伦理的相关讨论，没有能够与韦伯对现代社会的转变的总的政治分析联系起来。

76 这一部分在第 15 章，"政治与等级制支配"，集中于传统社会中不同的宗教制度的组织化方面上。

77 出处同上，第 1192 页。

78 出处同上。

79 出处同上，第 1193 页(*WG*，第 906—907 页)。

80 出处同上。

81 出处同上，第 1192 页。

82 出处同上。

83 出处同上(*WG*，第 905 页)。

84 出处同上，第 1064 页。

85 出处同上，第 1063 页。

86 出处同上，第 1062 页(*WG*，第 788—789 页)。在"政治作为一种志业" 180
中，韦伯也引用了英格兰的独特个案，认为它提供了反官僚制的制度性突破的

历史机遇,在此处,这一视角的工具性质尤为明显。而同样的分权结构位置也被描述为决定性的。它被描述为是王侯们的工具性策略的结果,即为对抗地方领主而创造出的群体。接下来,这一群体便应用其新建立的地位来进行反抗诸侯的自利的斗争。绅士们的行动的任何利他主义的因素都在理性的权宜之计的基础上加以解释。

> [在英格兰]作为小贵族与城市食利者之间的妥协,发展起了一个有教养的阶层。在技术上,他们被称为"绅士"。英国的士绅代表了这样一个阶层,即王侯最早用他们来对抗公爵。王侯赋予这个阶层"自治"的职责,之后他自己变得越来越依赖他们。绅士得以保留地方行政的所有职位,而没有在其社会权力上有所回报。绅士们使英格兰避免了官僚化,而这是所有大陆国家的命运。[格斯与米尔斯(上文注释26),第93页]

对韦伯而言,为了将有关英国之发展的多维分析与传统社会的工具性分析联结起来,他必须阐述英国的家产制与安立甘教会之间的关系,后者是相对较传统的新教形式,产生于英国清教和英国革命兴起之前。大卫·利特尔在其出色的历史论著《宗教,秩序与法》(*Religion, Order, and Law*)(上文注释25)之中正是如此分析的。利特尔宣称自己正是沿着韦伯自己所确立的道路前行的。不过,更准确的说法是,透过帕森斯的综合性理论框架,利特尔受到韦伯思想中的多维的线索的启示,填补了韦伯有关英格兰历史的政治社会学的空白之处,而这空白是由于韦伯本人的工具性倾向所致。另一本历史社会学的著作,迈克尔·沃尔泽(Michael Walzer)所著《圣徒的革命》(*Revolutions of the Saints*)(Cambridge, Mass., 1965),在一般性的韦伯式框架中对英格兰的发展进行了某种多维分析,在韦伯本人的作品中已经包含着这种分析的必要性。沃尔泽并没有把绅士仅仅当作一个自然而然的工具性的群体,而是表明了这一阶级的文化观——主要受安立甘教的影响——是如何在新教的影响下发生革命的。沃尔泽宣称,他与韦伯的分析相对立,是由于他聚焦于宗教对政治、而非经济的事务的影响。不过,正如上文所见,西方宗教的政治的、革命的影响实际是韦伯的主要兴趣所在。沃尔泽没有看到这一点,是由于其工具主义将韦伯对于英格兰问题的政治方面的分析中的任何规范性的参照都消除掉了。

181

也许需要说明一下,我在文中所记录的是韦伯的"社会学认识论"对于构成其经验性洞见的有限的影响。这并不是说,在写作《经济与社会》的这一部分的

时候，韦伯不“知道”这一点，即在造成现代的政治与经济自由主义方面，物质的和理念的因素都发挥了影响。而毋宁是说，在最低限度上，由于一定的理论局限，他不能表达出这一直觉的和经验的知识，而最大程度上来说，在特定的时刻，这些理论上的遮蔽物甚至阻止他以一种多维的方式看待经验世界，而那本来是他在写作其他作品时的方式。偶尔，韦伯明确表现出对此了然于心，将对传统社会的政治分析和对现代的个体化(individuation)起到约束或推进作用的宗教因素的引证结合起来。例如，当他在写作清教论文的期间，还完成了论述俄国发展的政论文，在文中某处他提到了激励欧洲自由主义发展的独特的因素的组合，并认定这在俄国不存在。这一组合包括了因果关系链的两个方向。

> [欧洲]现代“自由”的历史发展预设了一系列独特而不可重复的因素，其中最重要的包括：首先，海外扩展[；]其次，“早期资本主义”的特有的经济与社会结构；第三，通过科学对生活的征服[；]最后，从某一特定宗教观点产生的具体的历史独特性所发展的特定的理念性的概念，它们与众多独特政治环境、上文提到的物质的前提等起作用，共同造成了现代人的“伦理的”和“文化的”特征。[引自大卫·比瑟姆(David Beetham)，《马克斯·韦伯与现代政治理论》(*Max Weber and the Theory of Modern Politics*)(London,1974)，第 46 页]

不过，即使是在这样一个非正式的政论文中，韦伯对于现代性的前提的思考也采纳了工具性的思路。在解释德国与俄国之缺少自由的情况时，他往往首先聚焦于德意志的封建制及其地方性的特殊主义控制之普遍存在，以及俄罗斯的家产制官员的自负强大，在物质基础上排除了俄罗斯资产阶级得到权力的可能性(例如，比瑟姆上引书，第 157 页)。

最后应予说明的是，在 *ES* 的三页的讨论中，韦伯在某句引证了清教对于资产阶级的影响(第 1063 页)。不过，这是一种事后(after-the-fact)方式，实际上是要强调其与所描述的发展相对的剩余的地位。*ES* 中另外一处更为简短地用 182 西方传统主义的分散的权力来引注西方资产阶级的起源，参见第 1103 页。

87 *ES*，第 1086—1087 页。

88 韦伯，《古代文明的农业社会学》(*The Agrarian Sociology of Ancient Civilization*)[London,(1908)1976]，第 53—60 页。

89 出处同上，第 61 页。

90 出处同上,第 62—63 页。

91 出处同上,第 62—63 页;参照第 364 页。

92 出处同上,第 67 页。

93 出处同上,第 60 页。

94 出处同上,第 64 页。

95 出处同上,第 365 页。在这一论著与马克思有关古代资本主义与农业关系之间的理论之间的很少被提出的相似性,有一篇颇有趣的论文有所论述,参见乔纳森·M.威纳(Jonathan M. Wiener),"马克斯·韦伯的马克思主义"(Max Weber's Marxism),《理论与社会》(*Theory and Society*)11(1982):389—401。

96 因此,本迪克斯的综合与分析的作品(《马克斯·韦伯》,上文注释 21)的极大的重要性在于,他详细阐述了韦伯的政治社会学中"支配"这一霍布斯式的因素,在韦伯研究者中属首创。不过,本迪克斯的诠释又被弱化了,因为他坚称,这一因素实际上并非霍布斯式的,而被包裹以多维的视角。本迪克斯对韦伯的政治社会学的研究进路,强调正当性是以一种模糊韦伯分析中的理论问题的方式在发挥作用。本迪克斯试图达致韦伯的理智产品的精确复制,而非批判性的评价——实际上其结果是一种修订,这将在本书第六章加以说明——他再度强调了"宗教"与"政治"作品之间的连续性,而实际上,这连续性只是零零散散的存在罢了。因而,本迪克斯强调了韦伯的"论犹太教的论文只是占据他余生的一个解释的起点",而且"对于古代文明的研究、法社会学和支配类型的研究、论城市的论文和一般经济史的讲座等,所有这些都是宗教社会学的延续"。他坚持认为,韦伯的"政治社会学……补充了论新教伦理的最初的论文"(第 279—280 页)。在其学术肖像的最后几页,他明确区别了韦伯对行动的"有意义的"、非理性的方面的立场与政治的正当性的一般性的概念化(第 476—477 页),接着详细阐明了他认为韦伯所建立的在《古犹太教》与现代法理性支配之间的核心关系(第 478—486 页)。不过,在建立这样的联络时,他把原作中其理论关系存在很大问题的因素都连缀在一起了。[在施路赫特最近一篇很具洞见183 的论文中人为地"假定"了同一类关系的存在,参见施路赫特的论文,"理性化的吊诡:伦理与世界的关系"(The Paradox of Rationalization: On the Relation of Ethics and World),以及"价值中立与责任伦理"(Value Neutrality and the Ethic of Responsibility),载冈瑟·罗斯与沃尔夫岗·施路赫特,《马克斯·韦伯的历史观》(*Max Weber's Vision of History*)(Berkeley and Los Angeles,1979),第

11—118 页。]

当代对于韦伯的政治社会学的理解更重要也许是塔尔科特·帕森斯在其出色的研究《社会行动的结构》(*The Structuture of Social Action*)[New York,(1937)1968]中的诠释,以及他在十年之后给韦伯作品集《社会组织与经济组织理论》(上文注释 1,第 3—86 页)所写的同样见解深刻的导言中加以提炼的某些细节。尽管帕森斯对于一般性的预设更为敏感,而且时时会意识到它在韦伯自己的作品中的表现,但正是他对政治社会学的处理造成了这样的印象,即韦伯的分析成功地解决了唯物主义与唯心主义传统之间的冲突。不过,在《社会行动的结构》之中,帕森斯实际上很少引用韦伯的政治社会学。即使提到,也完全模糊了韦伯多维的与工具性的思路之间的差异。他确定地认为,"政治的"社会学首要地强调了正当性,而且将正当化概念直接与韦伯的宗教社会学的主题联系了起来。

帕森斯首先通过在正当性概念与"理念"的指向之间建立关联,从而建立了其文化的关系项(第 650 页)。接着,他得出了一个合乎逻辑的结论,即韦伯的政治权威的概念是与涂尔干的志愿性的道德责任概念相平行的。

> 换言之,对于某些认为该秩序是合法的人来说,遵守其规则成了某种程度上的道德义务。……在[涂尔干和韦伯的]这两个例子中,都将正当性的秩序与利益的不加控制的局面加以对比。(第 661 页)

帕森斯不仅从一般性的方面将政治与宗教作品联系起来,而且还特别明确了这一点,即韦伯认为正当性与政治卡理斯玛的主观性是同一的:"卡理斯玛直接与正当性相联系,实际上是韦伯体系中对正当性来源的一般性的称呼"(第 663 页)。而且,尽管帕森斯承认,韦伯对于这一关系的感知并非"原创性的",是他本人将正当性与源自先知卡理斯玛的权威联系起来的,他甚至用"恭顺"(obedience)和"秩序"(orders)这样的术语来分析先知,而我认为,这正是韦伯对支配的形式化的定义中的理性化约的关键之处。帕森斯认为,先知"在本质上不同于其他人,因为与他保持关联的,是一种高于任何被建立起来的,或者是通过利害计较的动机而来的恭顺的权威来源,或者他是这一权威来源的工具"。以帕森斯来看,韦伯的"本质问题","是先知卡理斯玛与那些统治着日常生活的秩序的正当性之间的关系"(第 663 页)。最后,帕森斯的意思是,韦伯实际上清晰地讨论宗教先知,与传统的、法理性的支配的出现之间的关系(第 664 页),其结论 184

是这样一种观察,即对于韦伯来说,“[某一]秩序的法本质(legality)”必须包含着“就最终的分析而言是卡理斯玛性质的”来源(第 665 页)。

在此后为《社会组织与经济组织理论》所写的“导言”中,帕森斯对于这一直接的关联更为谨慎,但最终还是回到了问题的同一方面上。他的批评是,韦伯在政治的背景下对卡理斯玛的应用仅仅“与对个体的人格化的领袖的权威的宣称”有关,他质疑韦伯的讨论中,“正当性的模式与权威的现代承载者之间的重要区别”是否“得以充分的理解”(第 75 页)。这样的疑问显示他意识到了韦伯的政治社会学的工具性结构,——由帕森斯在同一篇文章中对于韦伯截然两分理性行动与非理性行动的倾向的批评来看,尤其如此,本书第二章第 1 节中提到了此一批评。不过,实际上,帕森斯并没有做出这样的批评来,而将韦伯的政治分析的问题领域总结为仅仅是一个“外显的处理”(第 75 页)。而在隐含的层次上,帕森斯认为韦伯的确成功地将其宗教社会学与政治社会学联络起来了。在引用了宗教作品中所应用的卡理斯玛之后,他再次确认,对韦伯来说“所有的权威都有某种形式的卡理斯玛基础”(第 76 页)。在接下来对韦伯的政治理论的讨论中,帕森斯对于这一据说存在的关联贯彻得更进一步,宣称——尽管是以有所保留的方式——理念在韦伯对政治行动的定义中有重要的独立的作用:“尽管韦伯在此并未详加分析,但是,以运动所产生的卡理斯玛的宣称而言,理念体系的特点对于这一例行化得以发生的方式产生了重要的影响”(第 66 页)。尽管帕森斯通过引用韦伯对“官职的卡理斯玛”概念的理解——即由恩典的特定的基督教的定义发展而来,以使这一论断合法化,而我表明,恰恰相反,韦伯的政治社会学对官职卡理斯玛的说明实际上产生于制度性斗争的一个工具性的概念化。正如我在第二章第 1 节中所指出的,帕森斯最终将他认识到的韦伯政治社会学的弱点,归结为韦伯在建立科学理论的进路上存在的元方法论问题。尽管这样的问题的确存在,但必须考虑它们所涉及的、与之相应的行动与秩序方面的预设性困难。

185　对于韦伯政治作品的另一个重要的、较晚近的诠释是 S. N. 艾森施塔特为文集所写的导言[“卡理斯玛与制度建立:马克斯·韦伯与现代社会学”(Charisma and Institution Building: Max Weber and Modern Sociology),载艾森施塔特编,《马克斯·韦伯论卡理斯玛与制度建立》(*Max Weber on Charisma and Institution Building*)(Chicago,1968),第 ix—lvi 页],指出了帕森斯的诠释的深远影响,而且有进一步的阐发。艾森施塔特受到了希尔斯的框架的影响,但并没有如同希尔斯那样,认识到韦伯自己的用法的重要局限,而尝试将卡理斯玛概

念置于韦伯作品的核心。由于没有认识到韦伯社会学中工具性理论总结的优势地位，艾森施塔特实际上用工具性理论来衬托与之相对的、韦伯对于卡理斯玛价值与更受条件指向的活动之间的关系被认为是满意的解决。

> 在其作品中，[韦伯]暗示，政治、经济、法律和宗教、分层等领域都不仅仅是任何相对稳定的社会关系或制度的组织化的面向；它们不仅构成了达成外在于其自身的目标的手段，而且，构成了目标的领域，构成了潜在的更为广阔的、其参与者的行动所指向的整体"意义"的"目的"。（第 37 页）

在另一处，他对比了韦伯的政治行动的指向的多维性，与更为传统的社会学进路，批评后者将"正当化"政治化了，并描述了对于"恭顺"这一术语的强调，当前的研究表明这是韦伯自己的政治社会学研究中的典型之处。

> 众所周知，社会学的分析持续地强调，宗教与政治领域正是这样的卡理斯玛特质与标志的最自然的焦点或制度性的所在。这一争论往往以一种毋宁说是例行的方式提出，主要源自这些领域对于正当化的特定的组织化的需求，或者让人们保持安静与服从，从而强化了卡理斯玛或意识形态的"半阴谋论"(semi-conspiratorial)理论。（第 29 页）

最后，如帕森斯一样，艾森施塔特将他在韦伯作品中发现的不连续性归结为韦伯对于科学理论的理解上，即他"不肯致力于充分的、系统的和形式化的分析"（第 13 页）。不过，我认为，艾森施塔特的论文必须被看作是对多维性理论的原创性贡献，而非是对理论的某种客观的阅读，那实际上是内在于韦伯的政治社会学的。

97 帕森斯，《社会行动的结构》，第 533 页。

98 施路赫特，"理性化的吊诡"（上文注释 96），第 59 页。

第五章

1 例如，莱因哈德·本迪克斯试图在"马克斯·韦伯的社会观"、即其《马克斯·韦伯》一书的结尾一章中，对韦伯的历史社会学做一概览。他指出，在 186

《古犹太教》中对于先知的描述,是韦伯对于理解*当代*社会的起源的根本性贡献之一[Berkeley and Los Angeles,(1960)1978,pp.479—480]。救赎宗教的行动主义(activism)对于现代生活的贡献这一观念,也许最好地体现在罗伯特·N.贝拉(Robert N. Bellah)重要的论文"宗教演化"[《超越信仰》(*Beyond Belief*)(New York,1970),第20—50页]之中,该文极大地依赖于韦伯的宗教研究,但并没有明确地提出任何对韦伯作品的整体性的诠释。沃尔夫岗·施路赫特的《理性化的吊诡:伦理与世界的关系》(*The Paradox of Rationalization: On the Relation of Ethics and World*)以完全一样的方式利用了贝拉论文中的历史的洞见——对韦伯的作品加以诠释,在现代性理论与宗教理性化理论之间建立了很强的关联。[参见冈特·罗斯与W.施路赫特(编),《马克斯·韦伯的历史观:伦理与方法》(*Max Weber's Vision of History: Ethics and Methods*)(Berkeley and Los Angeles),第11—64页]

2　关于分散的封建"权利"与现代法理性法律的建立之间的关系,参见韦伯《经济与社会》(简写为*ES*,参见第二章注释5),第1082页,以及马克斯·莱因斯坦(Max Rheinstein)(编),《马克斯·韦伯〈经济与社会〉法律论述选》(*Max Weber on Law in Economy and Society*)(New York,1954),第184页。关于封建权利与中世纪教会法的志愿性方面的关系,同上书,第168页。

3　卡尔·多伊奇(Karl Deutsch)将韦伯对西方发展的理论刻画为几乎仅表现为引起规范性的理性化的现象,而本书第二章的讨论认为这只是韦伯作品中多维度的部分。这一段值得加以全文引用。

> 在他[韦伯]看来,西方并非首先产生于这样的权力,而源于自治的市镇:这样的自我管理的市镇产生于封建的共同体,而共同体源自神圣的群体的圣餐礼,它首先使这些人的法律和组织成为可能。西方的兴起、即世界历史上最强大的权力的发展,根据韦伯的看法,产生于一系列事件,就这些事件的本性而言,与其较为相关的是人与人的交流与共居,而非人的发号施令的权力。["对雷蒙·阿隆'马克斯·韦伯与强权政治'的讨论"("Discussion of Raymond Aron's 'Max Weber and Power Politics'"),载奥托·斯坦默编《马克斯·韦伯与今日社会学》(*Max Weber and Sociology Today*)(New York,1971),第116—122页,引文见第122页]

4　很少有人注意到,尽管这些方法论文章的确提供了某种元方法论的立

场的基础，本书（见第 1 卷第 1 章）称之为实证主义的信念（positivist persuation），但是，韦伯写作这些文章的总的意图是，把科学应用于政治与政策性讨论之时，要以一种更具责任感和道德上更具鲜明立场的方式进行。如果社会科学是客观的，那么，应用其结论的政治家和政策制定者们个人要为其判断负责，更准确地说，那是从其意识形态的信仰、而非外在的现实本身产生出来的。 187

5 这一不为人知的段落值得以较长的篇幅加以重述如下：

> 若谁将“民主”理解为……分裂为原子的人众，那就是根本性的错误，至少对美国的民主而言是如此。会产生这种“原子化”后果的，并非民主，而是官僚制的理性主义，由于官僚制对自上而下的强制结构的偏好，这一结果是不可避免的。真正的美国社会……绝非一盘散沙，也不是随便什么人就可进出自如的大厦。在过去以及现在，它都充斥着各式各样的“排外”。无论在大学还是商界，个人想要站稳脚跟，都必须成功地进入某种协会——以前毫无例外是基督教组织，现在也包括世俗组织——并在其中声张自己的权利。这些协会的内在的性格是被具有深远影响的古老的“教派精神”所统辖的。[J.温克尔曼编，《马克斯·韦伯：社会学、世界历史分析，政治》（*Max Weber*, *Soziologie*, *Weltgeschichtliche Analysen*, *Politik*, 4th ed.）(Stuttgart, 1968)，第 393—394 页，引自大卫·比瑟姆（David Beetham），《马克斯·韦伯与现代政治理论》（*Max Weber and the Theory of Modern Politics*）(London, 1974)，第 206 页。某些支持性的评论亦可见韦伯，“教派、教会与民主”（Sect, Church and Democracy），*ES*，第 1204—1211 页，尤其是第 1207—1208 页。]

接下来，韦伯将美国与德国的例子加以对比，再次强调了不同的宗教历史所发挥的决定性力量。

> 甚至直到现在，这都是我们的命运，即，由于各种历史的原因，那个时代的宗教革命[即宗教改革]对于我们德国人来说，所提倡的并非个体的权力，而是官职的重要性。由此，因为革命之后的宗教共同体仍旧只采取“教会”的形式，即强迫性的联合，便产生了这样的情况，即每一个试图将个体从“权威”中解放出来的斗争，每一种最广泛意义上的“自由主义”的表现，都

> 被迫将自己置于与宗教共同体的对立面。同时,我们无法获得志愿性联合的传统的发展,而在盎格鲁－撒克逊世界中,“教派生活”对于此传统有促进作用,其间的差异广泛存在于所有这些方面。(出处同上)

对于韦伯的比较宗教社会学的这一“政治”维度的较好讨论,参见安东尼·吉登斯(Anthony Giddens),《韦伯思想中的政治与社会学》(*Politics and Sociology in the Thought of Max Weber*)(London,1972),第30—33页。

6 马克斯·韦伯,“政治作为一种志业”(Politics as a Vocation),载汉斯·格斯与C.赖特·米尔斯(Hans Gerth and C. Wright Mills)编《马克斯·韦伯选集:社会学论文集》(*From Max Weber: Essays in Sociology*)(New York,1946),第77—128页,尤其第115—116页。

188 7 韦伯,“科学作为一种志业”,出处同上,第129—156页,尤其可见第134—135页。

8 出处同上,第150—151、147页。

9 出处同上,第152页。

10 在关于政治的公开演讲中,韦伯也有一次将职业设想为当代官僚制气质的完整之必不可少之物(“政治作为一种志业”,出处同上,第88页),尽管这一伦理在特征上比此前所引证的要更为价值理性(*wertrational*)而非目的理性(*Zweckrationalitaet*)。下文将以较长的篇幅谈到这一点,以及此处所涉及的其他制度性的分析。

11 韦伯,“德意志帝国的国家权力与学术天职之尊严”(The Power of the State and the Dignity of the Academic Calling in Imperial Germany),《密涅瓦》(*Minerva*)11,no.4 (October,1973):571—632。爱德华·希尔斯从1908—1919年间韦伯所写的报纸文章、致编辑的信件和公开演讲中翻译出了这些片断。所引用的语句摘自第576、578页。

12 出处同上,第578—592页。

13 韦伯,“阶级、身份、政党”(Class,Status,Party),格斯与米尔斯(上文注释6),第180—195页;*ES*,第926—939页。

14 莱因斯坦(编),《马克斯·韦伯〈经济与社会〉法律论述选》(上文注释2),第294—296页、第318—321页;*ES*,第871—873页、第892—895页。谈到韦伯明显是科学的研究,需要指出另一个“潜在地”是多维的分析,其分析是真正引人注目的——这便是1908年韦伯为社会政策协会一个针对大型工业对工

人生活的影响方面的调查提案所写的“方法论导引”(Methodological Introduction)[埃尔德里奇(J. E. T. Eldridge)编,《马克斯·韦伯》(*Max Weber*)(London,1971),第103—155页]。在这一提案当中,韦伯阐述了一些物质的因素,这些因素是工人对工业生活加以回应的条件:技术的变动、资本的有机组织、劳动分工、工资的质量与层次。不过,与这些工具性的参照物构成一个稳定的对应物的是,韦伯对于“另一个方面”的坚持,即限定了工人对于外在条件做出反应的规范性秩序,以及多大程度上“工业的发展能力及其发展的方向,是由产生于伦理的、社会的和文化的背景、传统及工人的环境等既定的素质所统辖的”(第104页)。韦伯坚持认为,与工厂条件的关系涉及一个“学习”过程(第112页),而只有这一志愿性因素被理解,“工人们的一般‘精神’品质”才会被准确地看到:“他们的‘性格’、‘禀性’,以及‘心智’和‘道德’状态——毫无疑问,这些事情往往对于他们是否适合工业劳动的个体类型产生重要的、有时是决定性的影响”(第124页;参见第129页韦伯对于工人的社会化的讨论)。这一多维视角普遍存在。韦伯写道——已经预示着他在其比较宗教论述中的“历史实验”——“甚至当环境原本是绝对一致的地方”,“每一种新的酬劳体系应用到每一劳动力之中时都不会产生相同的结果。这次调查所要研究的特定的兴趣在于,对于工作动机的影响的这类限制存在于报酬体系,同样,不同民族、地理、文化、社会或宗教背景的工人对于同样的报酬体系的不同反应”(第138页,着重号为原文所加;参见第149、150页)。本章稍后的部分将会让我们看到,这一提案之下的预设性的视角,与韦伯论现代工业生活的视角中随处可见的工具性思考之间,是不可能妥协的。 189

15 相对于“传统”权威而言,法理性秩序的“韦伯式的”概念提供了一个新的、更具志愿性的行动标准,在当代社会学中,那些强调韦伯思想的连续性、并相应地利用了他的作品中的多维面向所提供的资源的诠释者们,将此用于他们自己对于当代政治行动的分析,从而最成功地阐明了这一概念。这一传统下的某些代表性的著作包括:罗伯特·N.贝拉(Robert N. Bellah),《超越信仰》(*Beyond Belief*)(New York,1970);塔尔科特·帕森斯(Talcott Parsons),《社会的演化》(*The Evolution of Society*),杰克逊·托比(Jackson Toby)(编)(Englewood Cliffs,N.J.,1977);S.N.艾森施塔特(S. N. Eisenstadt),《传统、变迁与现代性》(*Tradtion, Change, and Modernity*)(New York,1973);沃尔夫岗·施路赫特,“理性化的吊诡:伦理与世界的关系”(上文注释1);大卫·利特尔(David Little),《宗教、秩序与法律》(*Religion, Order, and Law*)(New York,1969);迈

克尔·沃尔泽(Michael Walzer),《圣徒的革命》(*The Revolution of Saints*)(Cambridge,Mass.,1965);本杰明·纳尔逊(Benjamin Nelson),"良知与早期现代文化的制造:马克斯·韦伯之外的《新教伦理》"(Conscience and the Making of Early Modern Cultures: *The Protestant Ethic* Beyond Max Weber),《社会研究》(*Social Research*),36(1969):4—21;阿尔文·W.古尔德纳(Alvin W. Gouldner),《意识形态与技术的辩证法》(*The Dialectic of Ideology and Technology*)(New York,1976),莱因哈德·本迪克斯(Reinhard Bendix),《民族构建与公民》(*Nation-Building and Citizenship*),第2编(Berkeley and Los Angeles,1976);冈瑟·罗斯(Guenther Roth),《德意志帝国时期的社会民主主义者》(*The Social Democrats in Imperial Germany*)(New York,1963);沃尔夫岗·施路赫特,《西方理性主义的兴起:韦伯的发展历史学》(*The Rise of Western Rationalism: Max Weber's Developmental History*)(Berkeley and Los Angeles,1981)。在此,我的观点并不是说,这些作者在经验的或理论的方面来看是不正确的。恰恰相反,他们进一步阐发了我认为是韦伯作品中主要的综合性突破。不过,当他们宣称仅仅是在引申韦伯自己关于现代生活的观点时,实际上发生了错误。(只有古尔德纳没有如此宣称,将自己表现为更像一个马克思主义者而非韦伯主义者;不过,我对他的作品的理解是,它们更像是一个激进的韦伯主义者的作品。)

16 韦伯,《新教伦理与资本主义精神》(*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*)(New York,1958),第181页。比瑟姆(上文注释5)这样表述最后这些页的相关性:"具讽刺意味的是,《新教伦理》被这样地解读了,即它为理念在社会生活中的独立力量提供了一个普遍的合法化,而韦伯自己从现代社会中得出的结论恰恰与此相反"(第221页)。沃尔夫岗·J.莫姆森持相同的论点:

190

> 《新教伦理与资本主义精神》通常被认为是给唯心主义的自主性、特别是历史上的宗教力量提供了案例。但是,它无意对马克思主义进行直接的驳斥。实际上,韦伯认为,即使没有源自清教禁欲主义的特定的心态,成熟的资本主义也可以存活,这与马克思的立场非常接近。当他将现代资本主义体系描述为无法抵御的社会力量、迫使人们半心半意地屈从于客观的条件而罔顾喜欢与不喜欢时,其风格几乎就是马克思式的。由此,人们变成了"职业人"(*Berufsmenschen*),因为现代工业资本主义体系不允许其他形式

存在。[《官僚制时代》(*The Age of Bureaucracy*)(New York,1974),第 55 页]

17 滕尼斯的理性意志(*Willkuer*,"rational will")和韦伯的目的理性(*Zweckrationalitaet*)(参见第二章,注释 48)都有类似的暧昧不明之处,不过,滕尼斯在其著名的 1887 年的著作中总结认为,维持"生意"(business)才是理性意志,而非天职(calling)。自然意志(*Wesenwill*,"natural will")可以维持某种天职,但理性意志才会让劳动变成一个工具性的手段-目的过程,在其中,"以最容易和简单的手段、最完美可行的方式达到目的"。滕尼斯警告说,"如果将生活当作一桩生意来应用这一原则",指导性原则就变得完全是功利主义的:"最大量的愉快或幸福而仅有最少的疼痛、努力或麻烦,最少的物品或(由劳动付出的)能量的奉献。"[《共同体与社会》(*Community and Society*)(New York, 1963),第 144 页]在韦伯的《新教伦理》的最后一段中,可以看到对"*Zweckrationalitaet*"的工具性理解,它与"理性意志"的工具性理解是相应的。韦伯的概念并不比滕尼斯较早的概念更能维持某种"天职"。正如我们之前指出的,在马克思描绘了工具性资本主义社会之后,滕尼斯有意识地构造了这种行动所体现的理性意志与联合体的秩序。

18 韦伯,"社会主义",载埃尔德里奇(J. E. T. Eldridge)编,《马克斯·韦伯》(*Max Weber*)(London,1971),第 191—219 页,引文见第 202 页。

19 韦伯,《社会学与社会政策文集》(*Aufsaetze zur Soziologie und Sozialpolitik*)(Tuebingen,1924),第 414 页,转引自史蒂文·塞德曼(Steven Seidman)与迈克尔·格鲁伯(Michael Gruber),"马克斯·韦伯的社会学中的资本主义与个性化"(Capitalism and Individuation in the Sociology of Max Weber),《英国社会学杂志》(British Journal of Sociology)28(1977):498—508,引文见第 507 页。我在此处引证的转变,以及部分程度上本章的论点,都被塞德曼与格鲁伯清楚地表明了:"尽管韦伯看到现代世界提供了一个理念环境,在其中,个体的自主性可以、并确实生发出来了,但他同样认识到,普遍结构(经济、政体、科学、官僚制)的特定组合在这样一个世界中成形了,在其中,屈服与适应逐步代替了自我的决定,成为行动范式的形式"(第 498 页)。在我看来,至少在总结韦伯作品的一般见解方面,他们是正确的:"个人获得与丧失自主性,构成了韦伯对于文明史的纲领性研究的潜在问题意识,其中介是现代资本主义的社会学问题"(第 506 页)。

191

在批评者中,也许是西格弗里德·兰舍特(Siegfried Landshut)最早阐述了马克思与韦伯对于资本主义的观点的共同的假设,他坚持认为,韦伯与马克思一样,认为经济就是命运,资本主义的关系是人的关系,但却显得是自然关系,而且超越了人的意志,资本主义的标志就是阶级的对抗,不平等与剥削和自由意志论者(libertarian)意识形态并肩发生着[《社会学批判》(*Kritik der Soziologie*)(Munich and Leipzig,1927),第61—62页]。卡尔·略维特(Karl Loewith)采纳了这一主题,对于这种汇合的情况做出了也许是最著名和最具说服力的表述,他论证说,韦伯的"理性化"应被视为马克思的异化在当代社会的一个更复杂和经验上更准确的对应物["卡尔·马克思与马克斯·韦伯"(*Karl Marx und Max Weber*),《社会科学与社会政策文库》(*Archiv fuer Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*)67(1932):53—99,175—214;部分内容以"韦伯以'理性化'作为指导原则对资产阶级－资本主义世界的诠释"(Weber's Interpretation of the Bourgeois-Capitalistic World in Terms of the Guiding Principle of "Rationalization")为题重印,收入丹尼斯·朗[编],《马克斯·韦伯》(*Max Weber*)(Englewood Cliffs,N.J.,1970),第101—102页]。略维特写道,"马克思直接,韦伯间接,但两位都提供了**资产阶级－资本主义经济所表示的资产阶级社会中的现代人的批判性分析**,其基础是对'经济'变成'命运'的认识"("文库"[*Archiv*],第61页,着重号为原文所加)。略维特看到,马克斯与韦伯的歧异之处在于,产生这一异化－理性化的历史根源,而他试图以特别的"存在主义的"方式来表明韦伯作品中所刻画的当代的情况。他强调说,与马克思相对,对韦伯来说,个体的尊严和承诺的可能性依然存在。不过,略维特坚持认为,马克思与韦伯在对行动的规定方面不尽一致,而他们对于当代的异化是什么并不存在异议。阿布拉莫斯基(Abramowski)同样看到了这一倾向,即其与对当代资本主义世界中的异化了的工具主义的马克思式的理解的汇合[《马克斯·韦伯的历史观》(*Das Geschichtsbild Max Webers*)(Stuttgart,1966),第163页及其下],而对于个体尊严的持续的可能性的资格,他与略维特的总结相同。在较特定的马克思主义的传统之下,琼·科恩(Jean Cohen)的论点在本质上是类似的,她以积极的方式利用韦伯来延伸和扩充马克思有关现代社会的异化与工具主义的原初的理论。科恩认为,"韦伯之重要性,恰在于他展现了在发达工业社会中将要采取的支配的形式,及其主观性方面的消极意涵"["马克斯·韦伯与理性化的支配的动力学"(Max Weber and the Dynamics of Rationalized Domination),《泰勒士/终极》(*Telos*)4(1972):63—86,引文出自第63页]。

192

对于这些分析的许多具体方面，我并不接受，而坚持认为，马克思与韦伯之间存在着一些模型和命题上的差异。我有兴趣指出的是，两人之间的汇聚之处是在预设层次上的。当然，所有这些对于韦伯的现代生活理论的分析都是部分正确的，而且，对于那些只认为汇聚之处存在于韦伯与涂尔干、而非韦伯与马克思的观点来说，它们提出了重要的纠正。

最广泛、而且在文本上支持了韦伯分析中的“马克思式的”因素的，是比瑟姆从韦伯偶尔为之的政论文章（包括报纸文章、小册子、讲演和书信）中对其现代政治理论的重构，这在相当大的程度上是当之无愧的严肃的学术考察。比瑟姆（上文注释 5）总结说，这些论述“在很多方面不同于一般认为的典型的韦伯式进路的政治分析……诸如‘政治’从‘经济’[以及]理念的重要性中的独立、正当性在说明政治稳定性与变迁中的作用等，被认为是韦伯式的重点，但在很大程度上从这些论述中缺失了，甚至在某些地方被明确否定了”（第 203 页）。比瑟姆论证说，从经验性和理论性的方面来看，韦伯与马克思是相似的，唯一显著的差异是韦伯较为保守和“资产阶级”的意识形态观点：“从经验的层次上，他对于自身所处的社会的认识，很多方面都与马克思相类似。差异在于他所采纳的实际立场，即行动者与结构之间的关系、他所追寻的用以指导社会与政治之互动过程的价值……在此，差异并不在于分析的术语，而是分析之评判所立足的特定的阶级立场。”（第 241 页）

同样地，尽管我同样沿着某些同样的思路进行论证，但是，我与比瑟姆的结论之间也存在着某些差异。首先，即使在当代资本主义社会的方面，韦伯的经验性理解也与马克思有显著区别，他的模型更为复杂，对于国家在工业社会中的作用的理解有所不同。部分地基于这样的经验性基础，他在政治领域中的偏好不同于马克思——而不仅仅是在意识形态是激进还是保守的基础上。例如，韦伯所信奉的将工人阶级包括在资产阶级民主政体之中，部分地源于他的经验性信仰，即这样的容纳是可能的，而马克思并不这样看。其次，韦伯的意识形态并不仅仅是“资产阶级的”或“保守的”。在本书结尾一章能够更清楚地看到，韦伯实际上是“资产阶级”社会的尖锐的批评者，而且应当被视为悲观的自由主义的改良者，而非保守主义者（参见第 5 节的论证）。最后，比瑟姆对于系统的科学论述较少涉及，而且他接受了本文所批评的那种将韦伯描述为一贯的多维主义者的理解。 193

20　韦伯，“纪律的意义”（The Meaning of Discipline），载格斯与米尔斯（上文注释 6），第 253—264 页，引文出自第 253 页；*ES*（参见第二章，注释 5），第

1149 页，着重号为本书所加(*WG*，第 866—867 页)。

21　出处同上。

22　出处同上，第 261—262 页；*ES*，第 1156 页(*WG*，第 873 页)。将这一部分与马克思在《资本论》第 1 卷中对于工厂组织的非常类似的描述相比较将会很有启发，马克思将其当作当代资本主义生活秩序的原型：

> 工厂中重新出现劳动分工，这首先是将工人分配给专门的机器……为了在某一机器上工作，要从工人的孩提时期就要教他，以便使他学会让自己的活动适应自动化装备无休止的运动，并与之合一……由于整个系统的活动并不始自工人，而自机器始，在任何时候都可以更换人手而不必中断工作……工人对于劳动手段的始终如一的运动的技术上的附属地位……造成了一种军营般的纪律。(Moscow，n.d.，第 420—423 页)

23　韦伯，"阶级、身份与政党"，载格斯与米尔斯，第 180—195 页，引文出自第 180 页；*ES*，第 926 页(*WG*，第 678 页)。

24　出处同上，第 194—195 页；*ES*，第 938—939 页(*WG*，第 688—689 页)。

25　出处同上。

26　韦伯，"解释社会学的范畴"(Some Categories of Interpretive Sociology)(1931)，《社会学季刊》(*The Sociological Quarterly*)22(1981)：151—180，引文出自第 177 页["*Ueber einige Kategorien der 'verstehenden' Soziologie*"(1913)，载温克尔曼(上文注释 5)，第 147 页]。

27　本迪克斯与朗都从这样一种普遍的比较的观点来诠释官僚制的论文。特别是，朗将此诠释对立于我在下文第 1 部分对韦伯的官僚制理论所做的批评[朗(上文注释 19)，"导论"，第 33—36 页；本迪克斯(上文注释 1)，第 425—427 页]。

28　韦伯，"官僚制"(Bureaucracy)，载格斯与米尔斯，第 196—244 页(*ES*，第 956—1005 页)，参见第 196—197 页；*ES*，第 956—957 页。

29　出处同上，第 197—198 页；*ES*，第 957—958 页(*WG*，第 703—704 页)。

30　某些证据显示，非正式地，韦伯在经验上认识到了这种对官僚制的支配指向的分析的一个替代选择，尽管他较为一般的立场使他不能将其结合进他

的概念、定义和命题之中。例如,在“重建时期德国的议会与政府”一文中,他描述了具有志愿性的价值认同的官僚制劳动者受其对于正当性的独立,以及可能的官僚制本身的公正的主观喜好所激励。韦伯写道,“独立的决策和在细节上的想象的组织能力”,“是通常对于官僚的要求,而且还在更大的事情上有所期待”。实际上,他认为,“这样的想法——即官僚被淹没在无关紧要的例行公事之中,而只有‘掌权者’才从事那些有趣的、需要才智的任务——是德国老派文人的成见,只有在一个其事务和官员的工作完全不需要洞察力就能完成的国家才有可能。”(*ES*,1404 页)不过,这一“成见”之观念,正是韦伯自己在其科学理论中所提出的主要命题。当然,对于这一点的理解,即受其对一般信仰的认可所激发,官僚制以激进主义方式应对外部压力的反应能力,与他的作品的多维线索更为一致。 194

31 “官僚制”,第 198—199 页;*ES*,第 958—959 页(*WG*,第 705 页)。

32 出处同上,第 199 页;*ES*,第 959 页(*WG*,第 705 页)。

33 出处同上。

34 出处同上。

35 与之相对,罗伯特·默顿(Robert Merton)用韦伯的作品来支持官僚制生活中职责与服从的社会化之集中趋势[《社会理论与社会结构》(*Social Theory and Social Strucuture*)(New York,1968),第 252—253 页]。

韦伯理论中的工具论并不意味着他的国家官僚制观点就与马克思的相同。正如比瑟姆(上文注释 5)已经充分展示的那样,韦伯确实往往将官僚制的非官僚的、政治的“顶端”看作是由支配性阶级的利益所控制的[第 66 页讨论俄国官僚制的部分,第 152—155 页讨论德国情况的部分;参见“德国的资本主义与农业社会”(Capitalism and Rural Society in Germany),格斯与米尔斯,第 373 页]。不过,这完全不是马克思意义上的国家制度完全被阶级利益结构化的那种经济决定论。在韦伯的作品中,官僚制仍然是一个独立的制度整体,具有其自身的发展法则。在韦伯的官僚制中,经济决定论确实只能发生在控制组织的官僚制之外的(extrabureaucratic)执行能力的情况下。这样,任何一种韦伯式的解释中,无论其是否工具主义的,诸如官僚制招募的阶级差异这样的变量必须变成独立变量。换言之,我的观点是,在工具论的预设框架中,韦伯的“模型”非常不同于马克思的模型。在此,出于本书第 2 卷第 10 章所提出的理由,我排除了马克思的《雾月十八日》(*The Eighteenth Brumaire*)。不过,即使将此文包括在内,我也要说,在马克思那里仍然保持为在根本上是剩余的、粗略的观察,

在韦伯这里,是以完全经验性的理论将其概念化了。

36 “官僚制”,第207—208页;*ES*,第967页。

37 出处同上,第208页;*ES*,第968页。

38 出处同上;*ES*,第967—968页。

39 出处同上(*WG*,第712页)。

195 40 出处同上,第209—211、214—216页;*ES*,第969—971、973—975页。

41 出处同上,第215页;*ES*,第974页。

42 出处同上,第212—213页;*ES*,971—973页。

43 出处同上,第221页;*ES*,第980页(*WG*,第722页)。

44 韦伯论官僚制的论文剩下的部分(出处同上,第224—239页)主要关注内部运行和外部决断之外的论题。不过,韦伯在最后的部分提出的一个论题偏离了原本是等级制的强调重点:官僚制的权力并不依赖于武力、工具性计算或被动的服从,而依赖于“专业知识”的可能性(第235—239页)。不过,尽管他开始讨论了这一可能性的某种派生的影响,但却并未试图将这问题与此前的主要的分析论点结合起来。某些评论者已经认识到,后面关于官僚制行为的基础的论点偏离了韦伯的纯粹等级制的模型。[例如,彼得·M.布劳,“对马克斯·韦伯的权威理论的批判性评论”(Critical Remarks on Max Weber's Theory of Authority),朗(上文注释19),第147—165页,尤其是第156页。]实际上,帕森斯以一种极为一般化的方式,明确地用专业知识来批评韦伯的官僚制论文对“强制性权力”而非“志愿性共识”的强调[“导言”,见韦伯《社会组织与经济组织理论》(*Theory of Social and Economic Organization*)(New York,1946),第3—86页,引文见第59页]。谈到韦伯的一般官僚制模型,帕森斯写道,“他脑海里的基本模型”,“是‘法’权力,尤其是在抗拒情况下的强制权力”(第59页)。不过,帕森斯正确地坚持认为,借助专业知识的志愿性权威的原型,就是受过教育的专业人士,其权威源自文化的内在化(internalization)(第59—60页,注释4)。不过,这些观察只起到无足轻重的作用,与其他人一样,帕森斯一般所持的对于韦伯的政治社会学的总体评价认为,韦伯的分析一贯是多维度的。

45 关于韦伯论官僚制的问题是由“功能论”视角造成的这一点,参见布劳的评价:

> 在韦伯的分析中漏掉了一个类似的成体系的、要确定不同因素的功能障碍(dysfunctions)、检查构成系统诸要素之间产生的冲突的尝试。这样,即使

权威的等级制真的促进了纪律，使得行动的协调成为可能，难道它没有阻止下级去接受责任吗？［“韦伯的官僚制理论”(Weber's Theory of Bureaucracy)，载斯坦默(上文注释 3)，第 141—146 页，参见第 123—144 页，着重号为原文所加］

上文(第四章，注释 27)曾经引用了布劳在另一处对于韦伯的权威理论所做的更为纯粹经验性的批评。一个类似的经验性论点，即韦伯理论中强调过多之处，196 实际上是因为他轻视了组织中的非正式关系，可参见菲利普・塞尔兹尼克(Philip Selznick)，“组织理论的基础”(Foundations of the Theory of Organizations)，《美国社会学评论》(*American Sociological Review*) 13(1948)：25—35。［塞尔兹尼克对于组织过程的精湛分析，可参见其所著《行政领袖》(*Leadership in Administration*)(New York，1957)，他在书中仍然对于等级制模型有一明显是经验性的批评，认为韦伯式组织理论忽略了领袖的现象；但是，实际上，其主要的争议之处牢牢地系于预设层次本身，例如，塞尔兹尼克的论点是，组织分析者必须看到这样的可能性，即将行政的策略与更广泛的价值考虑联系起来的可能性。］关于韦伯对等级制的过分强调的意识形态和政治的进路，可见于莫姆森(上文注释 16)全书。

46 这样，例如，塞尔兹尼克在《行政领袖》中的分析的核心是动机。这本书聚焦于令组织参与成为志愿性和共识性的问题。

在解释革命的、激进志愿论的(ultravoluntaristic)官僚制时，韦伯的工具主义分析会产生困难，例如，1917 年之前列宁在俄国所建立的布尔什维克党。马克思的工具主义分析也是一样的，无法对这种意识形态造成的政治现象有系统的说明。［韦伯的学生，罗伯特・米歇尔斯(Robert Michels)的确用韦伯的比较工具主义的理论来分析作为马克思主义政党的德国社会民主党，但是，他的分析，由于特定的心理假设的作用，肯定了消极被动、放弃和改良主义。其中，同样没有志愿主义的理论资源。］正如列宁在《怎么办?》(参见本书第 2 卷，第 10 章)之中必须暗暗地将马克思翻转过来，以便合法化其先锋政党的理论基础那样，在《组织的武器》(*The Organizational Weapon*)(New York，1952)之中，塞尔兹尼克的组织理论分析了列宁主义政党的特殊的效力，比韦伯的理论更具文化的和受动机指引的特点。

加斯顿・里姆林格(Gaston Rimlinger)提出了一个类似的修正论的理论，参见其“抗议的合法性：劳工史的比较研究”(The Legitimation of Protest：A

Comparative Study in Labor History),《社会与历史比较研究》(*Comparative Studies in Society and History*)2(1965):329—343。他试图说明德国无产阶级在面对工业化时的消极,这种消极使得他们最终面对以德国社会民主党为代表的官僚化时更为脆弱。在里姆林格看来,英国无产阶级以一种积极的和反叛的方式回应了工业化,这种反应使得英国的工人运动不那么易于官僚化。里姆林格的分析是在韦伯的框架之下进行的,不过,他的分析被本迪克斯更为一贯的多维解释所调和。对他而言,与德国路德教的较具权威性的遗产相比,关键的变量是英国基督教的更激进的清教主义,这是韦伯的官僚制理论很少采纳的规范性的对比。

197　47　韦伯,"重建时期德国的议会与政府"(Pariament and Government in a Reconstructed Germany),*ES*,第1381—1469页,引文见第1392页。

48　出处同上,第1403页。

49　出处同上,第1414页;韦伯,《政论文集》(*Gesammelte Politische Schriften*),约翰尼斯·温克尔曼(Johannes Winklelmann)编,第3版(Tuebingen,1971),第349页,以下简称*GPS*。

50　出处同上。

51　出处同上,第1450页。

52　出处同上。

53　韦伯在当前背景下对于民主责任的处理,与他对古代以色列的责任的分析,这两者是很可能被弄混的,因为韦伯在关于议会的论文中,持续采用了首先在他对先知的讨论中发展出来的概念,例如,公开的群众煽动家的重要性。不过,关键的事实是,在对当代民主的讨论中,这一类型的行为并没有与超越的信仰所造成的动机相联系起来,而毋宁说是被当作工具性利益的一个表示。

54　出处同上,第1404页。

55　出处同上,第1416—1424页。在这一部分之后,论文剩下的大部分都根据韦伯所介绍的制度安排,对战后德国的情况提出特定的建议(*ES*,第1428—1442页、第1449—1451页、第1459—1462页)。韦伯也讨论了这些条件性的安排何以时时要系于创制有效的领导——例如,将大众政党官僚化、或创造大众民主制的"恺撒"(caesarist)制特色(第1454—1459页)。

56　在此,我仍然不是要说,韦伯提及了有关卡理斯玛的更加多维的进路。例如,在"政治作为一种志业"的开头,他明确地将议会民主制下的现代的鼓动家与宗教先知联系起来:"以先知、战时领袖、公开大会(*ecclesia*)或议会中的伟

大的群众鼓动家的卡理斯玛为依归，意味着这个领导者个人已经被承认在内心受到'召唤'而成为大家的领袖。人们服从他，不是因为传统或法令，而是因为他们信他。如果他不仅仅只是个狭隘虚荣的一时枭雄，那么，他将会为着他的事业而'全力以赴'"[格斯与米尔斯，(上文注释 6)，第 79 页；*GPS*，第 508 页]。不过，在这篇演讲其余的部分，这种规范性意义上的卡理斯玛及其规范性的结果，变成了剩余范畴，就规范性秩序的变化而言，这一类关系的衍生物从未被追究过。卡理斯玛关系的事实被当作一个参数——它造成了理性行动者的外在的条件，物质的制度必须被纳入考虑。

57　*ES*，第 1438 页。

58　出处同上，第 1427 页。我指出了官僚制论文中对"职业"的同样的工具主义的处理。在韦伯这里，没有能够用论述民主与官僚制的政治"信仰"(conviction)来分析政治的"责任"(responsibility)，是一个主要的失败之处。这再次表明，理论预设在指引和限定命题分析中的力量。 198

59　例如，*ES*，第 922 页。

60　参见比瑟姆(上文注释 5，第 121—131 页)所讨论的文章。

61　"政治作为一种志业"(格斯与米尔斯，上文注释 6)，第 84—86 页。

62　出处同上，第 88—90 页。

63　出处同上，第 100—101 页。

64　出处同上，第 105 页。

65　出处同上，第 102 页。

66　出处同上，第 110 页。

67　出处同上，第 103 页，着重号为原文所有。

68　出处同上。参见上文注释 56。

69　出处同上，第 108 页；参考第 105—110 页。

70　*ES*，第 268 页，着重号为原文所有。

71　这封信写于 1908 年，引自莫姆森(上文注释 16)，第 87 页。

72　这一论断可见于弗里德里克·迈内克(Friedrich Meinecke)，《政治论文与演讲》(*Politische Schriften und Reden*)，乔治·考托夫斯基(George Kotowski)(编)(Darmstadt，1958)，第 49—50 页；引自弗里茨·林格(Fritz Ringer)，《德意志传统文人的式微》(*The Decline of the German Mandarins*)(Cambridge，Mass.，1969)，第 131 页。

73　韦伯以科学方式描述了政治的趋势，也感到了民主的怀疑，对此，一个

具有洞察力的评述是,卡尔·洛文斯坦(Karl Loewenstein)《从我们时代的视角看马克斯·韦伯的政治理念》(*Max Weber's Political Ideas in the Perspective of Our Times*)(n.p.,1965)一书;一个较为折中的讨论,参见安东尼·吉登斯所著《马克斯·韦伯思想中的政治与社会学》(上文注释5),1972。

对于韦伯的意识形态——这一概念原本是他认可或希望来表达他所描述的马基雅维利主义的——的错误估计,使得莫姆森和阿隆针对韦伯关于现代政治的视角中实力政治的工具论的原本非常准确的批评受到了损害。这两位评论者指出了,韦伯以一种冷酷无情的眼光来看待国际冲突,而且这种强权政治的观点如何影响了他对国内政治生活的分析。莫姆森主要以韦伯之接受德意志帝国主义来谈这个问题,阿隆通常用韦伯所处的历史时期来说[雷蒙·阿隆,"马克斯·韦伯与强权政治"(Max Weber and Power Politics),载斯坦默前引书(上文注释3),第83—100页;沃尔夫岗·J.莫姆森,"对雷蒙·阿隆'马克斯·韦伯与强权政治'的讨论"(Discussion on Raymond Aron's 'Max Weber and Power Politics'),同上书,第109—116页,亦可见其"马克斯·韦伯的政治社会学及其世界历史的哲学"(Max Weber's Political Sociology and his Philosophy of World History),载朗前引书(上文注释19),第183—194页]不过,问题当然同样在于,没有能够设定外部力量的规范性媒介物,而这是韦伯整个政治社会学的特点。关于韦伯的意识形态,就其评价性的倾向而言,它既是民主的,亦是权威性质的。

199 实际上,阿隆将韦伯的政治限定于霍布斯传统,将这一理论视角首先与韦伯对于外部政治的描述联系起来,然后联系了控制着他的内部政治观的支配社会学。

> 霍布斯在《利维坦》中寻求对自然状态的表述,并描述君主间的关系,藉此给古典观念以一个激进的表达。韦伯将国家限定为垄断了合法使用暴力的权力,从逻辑上讲,他承认国家的暴力对抗,与国家之内的个人与阶级之间的、服从于法律的对抗之间,存在着异质性。事实是,明显是承认这一异质性的韦伯,毋宁说在模糊这一区别。在我看来,达尔文的社会实在观对他印象颇深,并在一定程度上影响了他。(第90页)
>
> 理论上讲,所有的政治,无论是国内的还是国外的,都首先是民族、阶级或个体之间的斗争……韦伯从未明确地表示在内部斗争与外部斗争之间存在着任何特征差异。(第85页)

[韦伯论及其内部与外部的权力政治的唯一一篇英文论文是,“权力的结构”(Structures of Power),载格斯与米尔斯(上文注释 6),第 157—179 页]。

当然,应当讨论韦伯在讨论民主时的飘忽不定,而这只有以历史的和经验的、而非预设的情况来加以解释。[关于韦伯的政治观的历史的解释和合理性,参见冈瑟·罗斯(Guenther Roth),“马克斯·韦伯的政治批评:对政治社会学的意义”(Political Critiques of Max Weber:Some Implications for Political Sociology),朗(上文注释 19)。]按照这一观点,韦伯在战后德国的特定情况下,讨论政治条件的特定变化;他没有提及文化条件,因为在那个特殊的历史关节点,这并非导致变革的原因。相反,我的观点是,首先、而且最重要的是,韦伯自己没有将其归结为历史的,而只是在一般意义上谈论议会民主制。其次,这种对民主的处理,过于轻易地与他的政治社会学的其他方面拼凑了起来,而那些方面被认为是特定的历史的异常现象。最后,韦伯在其作品中较具多维特色的部分中,毫不犹豫地批评了德国生活的文化的方面,甚至在非学术的媒体上发表的文章也是如此。

74 比瑟姆写道,“[韦伯]关于民主的论述的独特方面”,“是它并没有引用民主的价值”(上文注释 5,第 112 页)。尼可拉斯·卢曼(Niklas Luhmann)已经清楚地表明,韦伯关于行动的工具性概念,是如何让权威与规制权威的规则之间的关系,成为纯粹等级制的和强制性的,而他认为,这与韦伯接受了一个过于 200 狭隘的工具理性概念作为有组织的行动的基础有关。“韦伯将成员的贡献视为本质上是服从性的行为”,而且,“结果之一,就是忽略了动机的问题”[卢曼,“目的、支配与系统:马克斯·韦伯作品中的基本概念与前提”(Ends,Domination, and System:Fundamental Concepts and Premises in the Work of Max Weber),《社会的分化》(*The Differentiation of Society*)(New York,1982),第 20—46 页,引文见第 44 页]。卢曼提出,行动的这一问题之所以会发生,是由于韦伯并未将社会以“系统”来加以概念总结,而我相信,这样的模型的认定并不必然与行动的预设有关。

75 这本论著的整体章节按照时间依次编排,而且,不少章节本身就是依时间先后来写的。

76 莱因斯坦,《马克斯·韦伯〈经济与社会〉法律论述选》(*Max Weber on Law in Economy and Society*)(上文注释 2),第 99—100 页;*ES*,第 667—668 页。

77 出处同上,第 167 页;*ES*,第 713 页。

78 出处同上,第 76 页;*ES*,第 761 页。

79 出处同上,第76—77页(亦可参照第73页、第86—88页);*ES*,第761页。

80 要将韦伯的作品作为一个整体加以分类,那么,早期对于传统社会中的法律的分析就要被包括在第二章讨论的其作品的线索之中,而接下来对资本主义社会中的法律的讨论,只有被当作本章所分析的更为工具主义的政治社会学的一部分才是正确的。

在接下来的分析中,我将十分小心地谈论韦伯对于现代法律的功能的概念化,而不是以历史术语对于这些功能的发展的说明。这样做的原因是,尽管韦伯很清楚地赋予强大的经济利益集团以令人惊叹的决定性作用,但他也援引了规范性领域的发展——除了以上所引用的之外,还包括法学家们(legal scholars)和"望族"(honoratiores)们的对于抽象的冲动。当然,与清教在资本主义起源的作用及后者在当代的决定论的形式相比,对起源的这种规范性的说明,与对现代生活的工具性解释之间,并无更多不一致之处。不过,作为一个整体,韦伯对法律发展的历史性说明必须被当作是提出了某种理论上"一分为二"的图像,而非彻底的一维的图像。例如,尽管他清楚地用宗教影响来谈法权的起源,并特地将其联络到法律思想与纯粹经济的需求形成对立的过程(出处同上,第131页),在同一章,他又用经济交换的发展建立了一个一般性的对权利的说明(第158页;也可参考韦伯在引用理性的、非理性的决定因素时所使用的非常醒目的"或此或彼"方式)。

81 出处同上,第189页;*ES*,第730页。

201 82 出处同上。

83 出处同上,第191页;*ES*,第731页(*WG*,第563页)。

84 "官僚制",格斯与米尔斯(上文注释6),第219页;*ES*,第979页(*WG*,第720页)。这一概念与韦伯对于现代社会中资本主义经济利益的决定性作用的认识之间的关系,对于理解他在官僚制论文中长篇大论现代官僚制起源是很重要的。尽管所引用的段落有些暧昧不明,但看上去清楚的是,韦伯试图将现代法官作用的具有个性化的方面减到最小。

85 菲利普·塞尔兹尼克(Philip Selznick)批评了韦伯的法律概念中对强制的强调,参见其《法律、社会与工业公正》(*Law, Society and Industrial Justice*)(New York,1969),第6—7页。我将这一批评局限于韦伯对于现代社会中法律的特殊案例。

86 莱因斯坦,《马克斯·韦伯〈经济与社会〉法律论述选》,第11章。法律

作为纯粹“手段”的地位，指的是作为规范性的本体论的法律，与上一段中以认识论术语说明的工具性地位之间的区别，而这表明，理论区别的经验的重要性本身，看上去有可能是模糊不清的。在第 1 卷(第 3 章第 1 部分)对抽象的“理论逻辑”的讨论中，我提出，“社会学唯物主义”不能用外在的和强制性因素本身的实际的本体论状态来限定，亦即是说，理论所提出的排序因素是否为有形的整体(corporeal entities)。决定了社会学唯物主义的，是排序因素相对于行动的“外部性”，决定这一外部性的，是预设了所描述的集体秩序的行动的性质。无论集体秩序的因素的实际组成是“理念的”还是“规范的”，相对于行动者来说，都是外在的、强制性的，如果他在理论上被概念化为只有在自利的和彻底理性化的意义上以这一规则行事，从而根本没有将规则内在化。在这种情况下，理念因素自身可以被看作只是一种外在的因素，必须与外在的物质因素一起，进行理性的计算。在最后一种情况下，这样纯粹的外部规范将在理论上被概念化为受到某种实际的“支持”，不过在这一“最后时刻”之前，其强制性的地位并不会被赋予物质性的事物。很清楚，若要理解韦伯的当代法理性社会的理论，这些预设性的问题是极其重要的，因为在韦伯的现代社会理论之中，“规范”本身当然是继续存在的。

87 出处同上，第 298 页；*ES*，第 874—875 页。

88 出处同上；*ES*，第 875 页(*WG*，第 642 页)。关于这一根本性区别——即与文化价值相关联的实质的理性法律，与不包含这样的价值的形式的理性法律之间的区别——的观点，起到了支持韦伯有关现代缺少志愿主义之理论的作用，而且，在关于议会民主制的论文中，有一段对此论点进一步加以证明。对于现代生活中由于过度官僚化导致的自由的缺乏，韦伯的推断如下： 202

> 要怎样才有可能保存“个人主义的”自由的哪怕一些残余？毕竟，这样的看法——认为即使没有人权时代[例如，实质理性的自然法时代]的成就，我们、包括最保守的人士也能够继续其生活，——是十足的自欺欺人。(*ES*，第 1403 页，着重号为原文所加)

89 《马克斯·韦伯〈经济与社会〉法律论述选》，第 294—296、318—321 页；*ES*，第 871—873、892—895 页。

90 关于多维性的论证，帕森斯的观点是，对于韦伯来说，形式化的法律仅仅意味着在法律系统的持续的规范性的参照之内，从“特殊主义”到“普遍主义”

的转变["社会科学中的评价与客观性:解释马克斯·韦伯的贡献"(Evaluation and Objectivity in Social Science: An Interpretation of Max Weber's Contribution),《社会学理论与现代社会》(*Sociological Theory and Modern Society*)(New York,1967),第79—101页,尤其是第93—94页]。的确,韦伯的这个观点是正确的,即一个完全是实质理性的体系包含着"简单的伦理指向的应用"(第93页),而这对于现代生活来说是太过特殊主义了,帕森斯相信这一点。不过,我的批评并不是说,韦伯对于纯粹实质理性的法律体系的拒斥是不正确的,而毋宁是说,他并没有——根据他的预设性的立场来说,也不能够——概念化形式理性的替代物为"规范性秩序的一个差别化的层次",而这正是帕森斯宣称韦伯所做的(第93页)。韦伯没有这样做,是由于他实际上并未发展出现代生活中的规范性要素的作用的概念。帕森斯当然宣称他做到了,而在对韦伯的法律社会学的这个诠释中,将其表现为有关意义的宗教体系与政治组织的关键联系的体现(第93—94页)。不过,这一宣称必须被看作是帕森斯认为韦伯作品具有统一的理论框架的视角的另一个体现。

在更经验性的层次上,本迪克斯提出了韦伯的法律理论的多维性的非常相似的主张。在本迪克斯看来,可以确定的是,在形式理性与实质理性之间,存在着"这些原则之间的平衡",本迪克斯将这种平衡植根于现代性自身的经验性特征上[《马克斯·韦伯》(上文注释45),第484页]。

与帕森斯的论点相对立,另一个在一般性层次上讨论法律理论的工具性的观点,参见利奥·斯特劳斯(Leo Strauss),《自然权利与历史》(*Natural Right and History*)(Chicago,1953)。斯特劳斯非常有力地描述了韦伯之不能将现代社会的行动与"自然权利"概念联系起来,实际上是不能将行动与更广泛的文化与伦理价值体系的影响联系起来。马克斯·莱因斯坦对韦伯的法律论述的专著的导引的评价性论文中,建立在方法论的、经验的和意识形态的基础之上,提出了一个实际上类似的论点。尽管与本迪克斯一样,莱因斯坦也强调韦伯认识到了现代法律生活中的实质理性的例子,但是,由他对韦伯的处理的详尽分析可以清楚地看到,他对韦伯的理解是,将形式理性当作现代法律中的最内在的趋势。他也强调,韦伯将这一法律思想的形式直接与功利主义类型的目的理性动机联系起来,后者是与资本主义条件下的经济生活相关联的。

> 对韦伯来说,现代资本主义构成了有目的的理性活动的原型,即以利润为指向、可以达成目标的手段的理性选择。法律思想的范畴,明显沿着与经

济行动范畴相平行的路线而来。法律思想的逻辑的形式理性是经济活动的有目的的理性的对应物。实际上,韦伯作品的某些阶段有许多地方显示出,韦伯认为,在法律思想的逻辑的形式理性与有目标的理性类型的经济活动、从而与现代资本主义之间,有可能存在着一种特别的关系。不过,韦伯自己的作品表明,这一关联并不是某种绝对的相关关系。(“导言”,《马克斯·韦伯〈经济与社会〉法律论述选》,第 xxvii—lxiii,参见第 1 页)

尽管有后面的否认,但是,可以认为,莱因斯坦的论文所包含的观点是,批评韦伯对于现代法律生活中形式理性的支配性作用的强调。他以理想型的方法论、而不是经验性事实的判定来说明韦伯在形式理性与实质理性之间做的截然的区别,从而试图解除现代生活与形式理性法律之间的任何内在的联系(第 xlviii—xlix 页)。这样,他就遵从了帕森斯对于方法论的强调,而反对对韦伯作品从预设层次的批评。此外,他为所假定的分裂提供了一个关于知识的社会学(sociology-of-knowledge)的说明,以形式化思维的法律学者们被迫在欧洲大陆的工业化中起到了核心的现代化的作用的方式,来作为他们在英国与美国的现代化中的不那么核心的作用的对照(第 li 页)。

对于法律社会学,莫姆森采取了一个类似的关于知识的社会学的进路,但却把它当作纯粹工具性的类型而不那么含义模糊:“韦伯灰暗地描写了最接近以下这种类型的社会,即纯粹法律条例所列出的所有要素都得以充分实现的社会。其中,一个强大的官僚制根据一个密不透风的、其本质是纯粹形式的法律与规则加以管理,个体指向的、创造性的行动只有很少、或基本没有空间。在这样一个体系中,道德价值没有什么可兹利用之处,因为组织结构只会将技术性的考量纳入……最终,所有个体的动机都会被纯粹工具性的 - 法律的规定之网窒息而死。”[《官僚制时代》(上文注释 16),第 81—82 页] 204

最能有效地表明韦伯的现代法律观的工具性的,可能是这样一个事实,即法兰克福学派的马克思主义者于尔根·哈贝马斯使用了韦伯式的法律概念,以记录他所认为的纯粹技术性的、工具性的资本主义社会体系。哈贝马斯从韦伯的处理中获得提示,将法律的历史发展只与外部的官僚制和工业化的力量相联系。

只有在从根本上改变了 dominium 和 societas 的相互关联的两个伟大过程在 16 世纪的领土国家之内显示了其力量,才会有形式的法律与客观条件

> 的呼应;这两个过程是,集权化,以及与此同时的现代国家机器内部的权力的官僚制化……和资本主义贸易的扩张。[《理论与实践》(*Theory and Practice*)(Boston,1973),第 62 页]

假设了这样一个纯粹外部性参照之下的历史之后,哈贝马斯就能够找到理由,认为现代法律消灭了文化体验,以及与之相随的志愿主义的可能性。

> 在道德中立的范围内,形式的法律赋予公民以行动的自由,使他们从内化的责任动机解脱,获得解放从而可以关照自己的利益;发挥作用的限制便只能外在地强加……由法律保护其权利的、私人的自主性的范围,是强制与服从的心理动机。形式理性实际发挥其威力之时,只通过具体有效的强力施以惩罚,法在根本上被与道德剥离了。(出处同上,第 84—85 页)

对于韦伯的现代法律的进路的最细致入微的讨论,可能是施路赫特的《西方理性主义的兴起》(上文注释 15),第 82—121 页。本文对它的讨论,参见第六章,注释 21。

91　韦伯对于这些论题的讨论,可参见诸如"社会主义"(上文注释 18),尤其第 208—211 页;亦可见"身份团体与阶级"(Status Groups and Classes),*ES*,第 302—307 页。

92　"阶级、身份、政党"(上文注释 13),第 181 页;*ES*,第 927 页。

93　出处同上,第 187 页;*ES*,第 932 页。

94　出处同上,第 194—195 页;*ES*,第 938—939 页。

95　出处同上,第 187 页;*ES*,第 932 页(*WG*,第 683 页)。

96　韦伯,"民族群体"(Ethnic Groups),*ES*,第 385—398 页,引文自第 385 页,着重号为原文所加。

205　97　"阶级、身份、政党",第 181 页;*ES*,第 927 页。

98　出处同上,第 180 页;*ES*,第 926 页。

99　出处同上,第 181 页;*ES*,第 926 页。

100　出处同上,第 183—184 页;*ES*,第 929 页;参照 *ES*,第 305 页。

101　出处同上,第 186 页。

102　出处同上,第 193 页;*ES*,第 937 页;参照"社会主义"(上文注释 18),第 193 页。

103 “阶级、身份、政党”,第 187 页;*ES*,第 932 页。

104 出处同上,第 188 页;*ES*,第 933 页。

105 出处同上,第 191 页;*ES*,第 935—936 页。

106 出处同上,第 192 页;*ES*,第 936 页。

107 出处同上,第 188 页;*ES*,第 933 页。

108 出处同上,第 194 页;*ES*,第 938 页。

109 出处同上,第 195 页;*ES*,第 939 页。

110 出处同上,第 194 页;*ES*,第 938 页。对于这一现象的更充分的讨论,可见比瑟姆(上文注释 5)第 80 页所表述的韦伯的分析。

111 因此,在“冲突理论”之核心的准马克思主义的、纯粹工具性的关于分层的进路,完全是植根于韦伯自己的作品之中。在为这一进路奠定基础的作品中,约翰·雷克斯(John Rex)坚持认为,身份应被视为仅仅是阶级利益的合法化的尝试。在他看来,关于身份的冲突表明,在政治与经济的利益集团所提倡的意识形态之外,并无拥有支配权的规范性秩序。[《社会学理论的关键问题》(*Key Problems in Sociological Theory*)(London,1961),第 148—150 页]雷克斯写道,身份仅仅是阶级用以“正当化其地位”的“手段”(第 153 页)。当然,在非马克思主义的传统中,韦伯的地位的化约论的倾向也会促进身份之工具化。唐纳德·特雷曼(Donald Treiman)所做的大规模定量比较研究《比较视角下的职业声望》(*Occupational Prestige in Comparative Perspective*)(New York,1977),以特雷曼称为“结构的”进路来研究声望。不过,这部书只是将重要的主观声望的要素——例如,赋予特权的文化的知识——转变为“权力”的某种形式,从而获得了唯物主义的外貌。这一化约亦可被认为是“正统的”韦伯主义。

反对这一化约论倾向的是爱德华·E.希尔斯(Edward E. Shils)的具有原创性的理论,他试图在韦伯“身份”概念与作为文化意义的载体的“卡理斯玛”之间重建联系,参见其重要论文,“卡理斯玛、秩序与身份”(Charisma,Order and Status)[希尔斯,《中心与边缘:宏观社会学论文集》(*Center and Periphery: Essays in Macrosociology*)(Chicago,1965/1975),第 256—275 页]。受希尔斯影响,S.N.艾森施塔特强调,关键的多维性的理解,即“身份”概念的概念化有两种根本上不同的方式。他批评实证主义关于声望的讨论没有将此概念与文化更紧密地联系起来,尽管他以某种好辩的方式来解读韦伯,他自己断定这一联系必须始终保持。

206 关于分层的社会学分析在后期的核心概念是声望,这在很大程度上源自韦伯。众所周知,在大多数分层分析中,声望被当作三个分层的维度之一,另外两个维度是权力与财富。不过,与此同时,声望又是最少被特别加以分析的维度。对于声望及其不同分布的结构性意义这两个基础(或标准),有丰富的描述,但却没有在其基本的分析性意涵上加以充分的探讨。在某种程度上,它们被想当然地认为是、或者被划入"生活方式"概念,或者与之相关。在分层研究中,生活方式概念与声望概念本身往往作为某种一般的剩余范围起作用。

……不过,这些问题的重要含义可以从韦伯自己的作品中得来……这些含义中最重要的是,声望——即人们给予他人的尊崇——的来源,不仅根植于他们的组织的(权力、经济,等等)地位,而且在于他们接近这些领域的不同程度,而这构成了卡理斯玛的制度性的焦点。["马克斯·韦伯与现代社会学"(Max Weber and Modern Sociology),艾森施塔特编,《马克斯·韦伯论卡理斯玛与制度建立》(*Max Weber on Charisma and Institution Building*)(Chicago,1968),第 xxxiii 页]

在冲突、交换与文化的进路与声望之间建立关联的另一部重要著作是威廉·古德(William J. Goode),《英雄的庆典》(*The Celebrations of Heroes*)(Berkeley and Los Angeles,1979),尽管古德对于文化的参照较其他人弱。

在韦伯作品的诠释者中,迪克·阿特金森(Dick Atkinson)最令人信服地认识到了韦伯的阶级分析中的张力与工具性的倾向[但可参照施路赫特的富有洞见的讨论,《西方理性主义的兴起》(上文注释 15),第 78—81 页]。阿特金森写道,"韦伯的明确的意图","就是在概念化阶级情况时将客观的与主观的因素结合起来"。不过,韦伯"提出只有'完全没有技能、财产、靠受雇佣生活而没有常规的职业的人才处于完全同样的阶级[状况]'时,似乎没有意识到这些问题"。阿特金森提问说:"是否流动的、没有技能和失业的劳动者会处于同样的阶级状况?难道在这一'客观'情况之下,没有哪怕是部分地基于主观标准的阶级划分吗?"[《正统的共识与激进的替代物》(*Orthodox Consensus and Radical Alternative*)(New York,1972),第 72 页]阿特金森认识到,通过将阶级意识与"共同体化"(communalization)联系起来,韦伯间接地与阶级-身份的区别得以建立的工具性推理对立了起来。

> 这个[对共同体化的强调]完全与他[韦伯]在"阶级状况"和"身份状况"之间所做的主要的和形式的区分相对立。所谓阶级状况,在他看来是先于任何理性地推导出来的利益的、被客观地决定的情况;所谓身份状况,是这些行动者的主观的估计和行动,由此形成了他们的身份状况。如果阶级与身份状况只是因为人与其他人的行动所形成的,那么就不可能有关于阶级状况的先在的、客观独立的分析。(第75页,着重号为原文所有)
>
> 在严密的考察之下,阶级与身份之间的区别消失了。对错误意识、主观性的分析,便是对身份的分析。因此,一个阶级内部的复杂区别的分析,更不必说一个阶级的主观性与另一个阶级的主观性的结合,必须以采取类似于韦伯对身份的考量那样的分析来进行。(第115页)

207

112 例如,可参见理查德·阿什克拉夫特(Richard Ashcraft),"马克思与韦伯论作为资产阶级意识形态的自由主义"(Marx and Weber on Liberalism as Bourgeois Ideology),《社会与历史比较研究》(*Comparative Studies in Society and History*)14(1972):130—168,尤其是第152页。

113 罗斯由此声称,"韦伯坚持政治中的现实主义,因为由政治所主导的权利(Right)附着于唯心的和浪漫主义的概念之上,为不负责任的权力政治提供了动机和遮掩",以及"韦伯对现实的政治的坚持,同样是因为,在几十年间,德意志帝国的毫无结果的左派自由主义坚持'原则'而罔顾政治的可行性"["政治的批评"(Political Critiques),本迪克斯(Reinhard Bendix)与冈瑟·罗斯(Guenther Roth)编《学人与党人:马克斯·韦伯研究论文集》(*Scholarship and Partisanship:Essays on Max Weber*)(Berkeley and Los Angeles,1971),第68页]。在同一篇论文较前的一处,罗斯驳斥了某些批评性的观点,即以一种不同的方式强调韦伯对现代性的理解中的现实主义和客观性,认为其中缺乏规范性的参照:

> 自从社会学的分析正确地致力于排除激情地看待世界,或者更准确地说,是从理论——在这个词的严格的思考的意义上——的视角来看世界,对于那些由于意识形态的原因而不能认识到政治社会学与政治的意识形态之间区别之处的人来说,这必然会显得是相对主义的和马基雅维利主义的。(第55页)

这一自由主义的立场,很大程度上系于对“政治作为一种志业”的实用主义的、规范论取向的诠释。希尔斯[“导言”(Introduction),《知识分子与权力及其他论文》(*The Intellectuals and the Powers and Other Essays*)(Chicago,1972),第Vii页]与朗[“导言”(上文注释19),第58—59页]都引用了韦伯的“责任伦理”概念,作为他接受政治的自由主义和中庸(moderation)的例子,并且显示了另一位自由主义的诠释者本杰明·纳尔逊(Benjamin Nelson)所描述的韦伯的“社会现实”原则[“对赫伯特·马尔库塞的工业化与资本主义的讨论”(Discussion of Herbert Marcuse's Industrialization and Capitalism),载斯坦默(上文注释45),第161—171页]。亦可见洛文斯坦(上文注释73)。

114 林格将韦伯描述为“英雄般的悲观主义者”(上文注释72,第158页),力图“在面对悲剧时把持住理性的清明的英雄理念”(第163页)。费迪南德·208 科尔根(Ferdinand Kolegan)讨论了韦伯的“文化悲观主义”,这在社会主义者滕尼斯身上亦同样存在,尽管他认为,韦伯从来不具有滕尼斯激进的反都市、反工业的情感[“马克斯·韦伯的社会学中的‘理性化概念与文化悲观主义’”(The Concept of ‘Rationalization’ and ‘Cultural Pessimism’ in Max Weber's Sociology),《社会学季刊》(*Sociological Quarterly*)5(1964):355—373]。“绝望的自由主义者”是莫姆森的《官僚制时代》最后一章的标题。

115 引自莫姆森,“马克斯·韦伯的政治社会学及其世界历史的哲学”(Max Weber's Political Sociology and His Philosophy of World History),《国际社会科学杂志》(*International Social Science Journal*)17(1965):32[朗(上文注释19)重印了其中的一部分]。参见阿布拉莫斯基(Abramowski)论断,即“韦伯自己的人格理念的重要方面,与他所描述的以色列的伦理emissary先知和清教徒的理性行动的方法等交织在了一起”[《马克斯·韦伯的历史观》(上文注释19),第162页]。

在文中所引用的1906年的信之后两年的另一封信中,韦伯又令我们洞悉他赋予清教的很高的价值及其衰退(decline)观之间的关系:“这是一种内在很困难和典型的情况:我们之中**没有任何人是只凭自己**就成为一个教派成员的——贵格会,浸信会,或者其他。历史地来说,教派或者其他这类事物的时代已经过去了。另一方面,事实是我们的民族从未浸淫于**任何一种形式**的严格的禁欲主义的学说之中过,而这便是这个民族、**乃至我自己**所有令人憎恶之处的来源!”(引自莫姆森,第32页,注释4,着重号为原文所有)

我们必须记得,在韦伯从长期的神经崩溃之中恢复之后,清教是他投以严

肃而持续的关注的第一个历史性的主题。正如阿瑟·米茨曼在《铁笼》(*Iron Cage*)(New York,1970)之中所表明的那样,这一次的崩溃,至少在部分程度上是由韦伯在反抗父亲时所体验到的焦虑与负罪感所引发的。尽管韦伯最终恢复了工作的能力,但他从未完全解决所背负的那些情感性问题的重担。那么,当韦伯总结说,清教徒代表着当代人所不能与之相配的祖先时,是否是一种纯粹的巧合?

116 “科学作为一种志业”(Science as a Vocation),格斯与米尔斯(上文注释 6),第 139 页。

117 出处同上,第 147 页。对于韦伯的现代性理论的这一线索的富于洞察力的讨论,参见史蒂文·塞德曼(Steven Seidman),《自由主义与欧洲社会理论的起源》(*Liberalism and the Origins of European Social Theory*)(Berkeley and Los Angeles,1983),第 11 章。

118 “科学作为一种志业”,第 152 页,着重号为原文所加。

119 韦伯在对待他如此推崇的科学的态度中的矛盾之处,对于盎格鲁-撒克逊自由主义传统之下的读者来说可能是难以理解的,不过,这正是德国知识分子中的“妥协主义者”(accomodationist)群体的社会与文化态度的准确的反映,这些人正是德国社会学之首创者。作为这一群体的重要成员,韦伯并未接受保守的“文人”(mandarin)知识阶层的极端反现代主义的对抗;同时,他们自己又没有完全与其内里的某些态度脱离干系。至早从 17 世纪开始,德国文人认为盎格鲁-撒克逊和法国的知识分子沿着一条危险的道路前行,将会损害文化(*Kultur*),而文化正是为理智生活提供“意义”的综合体。简言之,他们将这些知识分子与科学联系起来,而科学几乎毫无例外地与实际的思索、理性的技能和环境的控制联系起来。[关于这一态度的背景性的讨论,参见林格(上文注释 72),自第 85 页起。]尽管这些德国文人的情感的极端保守性在今天已经大半消失了,但是,科学在其中占有首要位置的文化,与霍克海默、阿多诺、马尔库塞和哈贝马斯等当代马克思主义的“法兰克福学派”的著作能够提供规范性秩序的文化,两者间这种可以感觉到的反感仍然有强大的回声。这种同样的意识形态反应有助于说明,这些理论家、尤其是哈贝马斯,能够轻而易举地吸收韦伯作品中的重要线索,而这一线索是马克思所采用的那种工具性的思考。 209

120 “科学作为一种志业”,第 154 页。

121 出处同上。

122 韦伯,“宗教拒世及其方向”(Religious Rejections of the World and

Their Directions),载格斯与米尔斯(上文注释 6),第 323—359 页,参见第 350 页以后各页;参见“科学作为一种志业”,第 141—142 页。

123　出处同上,第 155 页。

124　米茨曼以一种特别有趣的、也许是极为片面的方式记录了这一发展:“韦伯,在他精神崩溃之后的世界观(*Weltanschauung*)之中,与马克思一样,感受到了社会系统日益增加的理性化与效率,不过,出于多方面的原因,他将此视为一种没有出路的进程,只会通向‘奴役之笼’……无法接受他的内在生命中的这一奴役,他倾向于将思考划分为一个公共的、历史的世界观(与马克思类似,但却没有乌托邦式的辩证法),以及一个私人的、非历史的伦理(与尼采类似……)。不过,他太过社会学家了,从而将他自己的私人符号当作完全没有历史的和社会的基础。相反,韦伯一边使用了一系列的理想型来总结理性化过程的不同方面的特征,另一边建立了一个与之平行的系列的例证,说明一个注定陷入绝境的世界及被拒斥的历史替代物。”[《铁笼》(*The Iron Cage*),第 188 页]这些替代物——恰是他私底里期待、但确信是无法公开达成的现代生存的对立物——出现在韦伯后期的著作之中,是对爱欲、审美感觉和神秘的解脱等的模棱两可的赞歌。令人惊异的是,韦伯与浪漫诗人和文学人士斯蒂芬·格奥尔格(Stefan George)及他的圈子有非常紧密的社会关联,后者持一种强硬的反现代 210 主义的文化反动的形式。(出处同上,第 260—270 页)尽管韦伯一直站在平等与个人自由的立场上,使得他反对格奥尔格的圈子的所包含的精英主义意味,后者不可能成为现代工业社会的基础(米茨曼并未充分地强调他的这一批评),不过,韦伯被他们的精神上的信条与向往所吸引。1910 年韦伯公开地为格奥尔格和他的圈子做了辩护,反映出了这一复杂的关系:“最后的分析表明,格奥尔格与他的门生服侍着的是‘另一个上帝’,无论我多么尊敬他们的艺术和意图。这一点同样不会被这样的事实所改变,即我感觉到了内在的必要性,以便把我的最无条件的纯粹的人的赞同(*human endorsement*),给予格奥尔格个人面对其使命时的那种质朴率真的真实的严肃态度。”[引自玛丽安娜·韦伯,《马克斯·韦伯》(*Max Weber*)(New York,(1926) 1975),第 459—460 页;关于韦伯与尼采的关系,参见下文注释 131。]尽管米茨曼关于韦伯在现代性问题上的矛盾态度的洞见颇为有益,但是,他对韦伯社会学理论的一般性视角降低了韦伯对于理性化的持续的信念,因此不能加以简单地接受。

125　“科学作为一种志业”,第 142 页[《科学学论文集》(*Gesammelte Aufsaetze zur Wissenschaftslere*),第 3 编(Tuebingen,1968),第 598 页]。

126 出处同上,第 153 页。

127 “宗教拒世”(上文注释 122),第 342 页。

128 出处同上,第 347 页[《宗教社会学论文集》(*Gesammelte Aufsaetze zur Religionssoziologie*),第 3 卷,(Tuebingen,1920—1921),1:560],参见第 344—345 页。

129 出处同上,第 342 页;参见第 350 页。

130 利奥·斯特劳斯这样表述韦伯为自由个体所提出的纯粹个体主义的、非集体身份的选择:

> 他被迫将他所谓的“纯粹‘活力论的’[vitalistic]价值”提升到道德命令和文化价值的高度来加以尊崇。这个“纯粹‘活力论的’价值”可以说完全从属于“人自己的个体性的领域”,也就是纯粹个人化的、而非一事业的原则。因此,严格来说,这并非价值。[《自然权利与历史》(上文注释 90),第 46 页]

而且,斯特劳斯还清楚地感受到了韦伯所假定的历史的断裂,以便理性化从规范性秩序的影响中的决裂。斯特劳斯这样描述韦伯对新教伦理及其与现代性的关系的态度:“最初看上去是一个无形的教会”,“但证明是一场每个人针对每个人的战斗,或者毋宁说是地狱之都[pandemonium]”(第 45 页)。

不过,我不认可斯特劳斯对韦伯的对这样的个体主义价值的信念——即代表着从政治责任的一种意识形态的撤退——所持的轻蔑地打发掉的态度。尽管韦伯并没有给个人提供可供援引的任何规范性资源,但是,他坚持认为,需要保持个人行动中的个体的正直和职责。略维特比其他任何人都能够勾勒清楚 211 这种韦伯式的对“存在的”信念的坚持。对于他的坚持,有必要引用以下这段较长的文字:

> 不过,缺少对超越了“我们时代的命运”和“时代的要求”的某种事物,某种客观的、存在的价值、意义和正确性的信仰,其正面的事实是,表现为个体赋予自身的纯粹的自我责任的形式的、理性的责任的主观性……被置于奴役之世界之中,个体作为“人”是属于他自身并且完全依靠他自己的……基于这种对立的生产性的最终坚信,韦伯与马克思形成了最极端的对立,马克思在这一点上是一位黑格尔主义者,因为他想要取消资产阶级社会的

"矛盾"……韦伯确信这种自我疏离的人性(如马克思所说),是因为……在这一特定的和没有教条的世界之中行动……,充满否定性的激情之力量,……就是"自由运动"之意义。……韦伯以自己的方式为自己所创造出来的,是一个"否定性的平台",在其上,"就这个词的平常意义上而言"的人的英雄就会使自己备受鼓舞。["韦伯以'理性化'作为指导原则对资产阶级-资本主义世界的诠释"(Weber's Interpretation of the Bourgeois-Capitalistic World in Terms of the Guiding Principleof 'Rationalization'),收入朗(上文注释 19),第 101—122 页,引文见第 119—122 页;本处译文选自略维特"马克斯·韦伯与卡尔·马克思"。]

131 结尾这一部分应将韦伯的主要的自由主义的诠释带人,对于作为理性信仰的世俗共同体的当代社会,为其提供理论的支撑。这一视角首先是塔尔科特·帕森斯的作品,我们将在第六章看到,他不仅从韦伯的社会学中获得洞见,而且应用它来正当化主要是他自己的多维视角。我在正文中已经表示了,这一自由主义的、多维的解读的主要的经验性观点是韦伯的世俗化理论。在此,引用帕森斯的重要弟子之一的尼尔·J.斯梅尔瑟(Neil J. Smelser)对于《新教伦理》最后几页的解读就很有意思:"借着它对于多数西方社会的征服,资本主义牢牢建立了其自身的制度性基础和世俗的价值体系——即经济理性。其世俗经济的价值观,不再要求'终极的'合法化,而在经济革命较新出的、比较不稳定的时代里,它们曾经这样要求过"[《社会学论文》(*Essays in Sociological Explanation*)(Englewood Cliffs, N.J., 1968),第 135 页]。斯梅尔瑟以"弱"方式来解读世俗化理论:《新教伦理》最后几页只谈论了经济的价值观,而韦伯在讨论的是那些从价值信念、例如宗教之中加以特定化、并在功能上分离出来的价值观,是更一般和具终极性的价值观。这当然是对经验性的世俗化的一个似是212 而非的解读,不过,它否认了韦伯作品中无处不在的理论和意识形态的张力。

近来,循此路线,对韦伯的现代性理论的最雄心勃勃的解读莫过于沃尔夫岗·施路赫特了。施路赫特正确地指出,韦伯的当代理论中包含的人道主义的意识形态的信念,但是,我相信他的错误之处在于,认为韦伯的作品包括了能够支持一个职业和批评的伦理的条件的、阐发充分的"制度性的分析"["价值中立与责任伦理"(Value Neutrality and the Ethic of Responsibility),冈瑟·罗斯与施路赫特,《马克斯·韦伯的历史观》(*Max Weber's Vision of History*)(Berkeley and Los Angeles, 1979),第 74 页]。的确,与任何其他当代的诠释相比,施

路赫特的作品表明，将韦伯视为一个多维的现代性的理论家有赖于一种“弱的”世俗化理论。施路赫特将韦伯的历史社会学表述为，描述了一种“双重的人类中心主义”(dualistic anthropocentrism)的出现，其中，规范性秩序与工具性的压力都被闭锁在永久性的冲突之中，提出了一种在更为一贯的多维的宗教理性化的历史中过滤了的历史，这出现在塔尔科特·帕森斯与罗伯特·N.贝拉的作品中[施路赫特，“理性化的悖论”(上文注释1)，参见全文，尤其是第15页，注释13；第21页，注释29]。这种解读是对韦伯理论的弱点的暗中的修正，也是对其实际内容的客观解读，这一点在施路赫特这样的说法中得到了公开的承认，即“我们准备以他[韦伯]自己的用语来反对他”，而且，他反对更加工具性的解读，原因是，对于韦伯所描述的现代生活的问题，“这样的诠释不能提供任何解决方式”(出处同上，第53页；出处同上，注释150)。[在施路赫特的《西方理性主义的兴起》(注释15)一书中，可以看到同样的再解释的策略，其方式甚至更具雄心；参见本书第六章，注释21。]

自由主义的诠释坚持着信仰世界和世俗秩序之间的连续性——即伦理信念与制度化价值观的持续的可能性——无法捕捉到韦伯思想中的尼采的维度。韦伯对清教文化的肯定，以及同时对世俗理性、对宗教之终结的肯定，使得他进入了尼采首先表明的困境，即同时否定和确认上帝。沃尔特·考夫曼(Walter Kaufman)将此困境表述如下：“要逃避虚无主义——即一方面确定上帝之存在，从而剥夺了此世的终极的重要性，同时又否定上帝，从而剥夺了意义与价值的所有事物——这正是尼采最重大和最持久的问题”[《尼采》(*Nietzsche*)(New York),1956]。与尼采一样，韦伯既是传统主义者又是反传统主义者。这确实是一个吊诡，使得两位思想家很难以其意识形态之倾向来加以诠释，并带给他们的思想以某种特别的悲剧感。

在韦伯有关世俗化问题的表述中，很强且直接地回应了尼采。正是尼采将现代生活的基本危机定义为“去神灵化”(de-deification)的问题[参见《快乐的科学》(*The Gay Science*)，沃尔特·考夫曼编(New York,1974)，第108—109节]。例如，在其著名的寓言“疯人”(The Madman)中，尼采写道：“疯人跃入他们之中，死死盯着他们看，嚷道：‘上帝哪里去了？让我们告诉你们吧！是我们把他杀了！是你们和我杀的！咱们大伙儿全是凶手！我们是怎么杀的呢？’”[此条注释中所引《快乐的科学》中语句皆系用黄明嘉译本，华东师范大学出版社2007年版。——译者]。为了加以说明，尼采引用了机械律的效果，韦伯后来称之为自然的无穷尽的理性化：“我们把地球从太阳的锁链下解放出来再怎

么办呢？地球运动到哪里去呢？我们运动到哪里去呢？……还存在一个上界和下界吗？"这一形而上学的原子化所引起的尼采的感受与韦伯后来表达出来的是同样的："那个空虚的空间是否会向我们哈气呢？现在是不是变冷了？是不是一直是黑夜，更多的黑夜？"(出处同上，第125节，着重号为原文所加。)

尼采意识到，上帝之死给真正的个体主义提供了唯一真实的希望(第23节)，即依赖于多神论的许多个上帝、从而允许多种规范存在的解放(第143节)。确实，这支持了尼采写作《快乐的科学》时的那种个体主义："当今，欧洲人有资格不同凡响地引以为荣地自称为无家可归者不乏其人。我的智慧和快乐的科学暗中特别想给这些人士以关爱"(第377节)。不过，尼采以先知的方式感觉到了这样的个体主义之不可能。他预见到了非理性的阴影，他所预言的，不是自由，而是厄运和末日。欧洲社会已然"腐朽"和"衰竭"，激情被压制和弱化(第23、47节)。"那些古老民族在战争和体育竞技中得以辉煌展现的精力和激情，"尼采在某一段落中的痛悔也可在韦伯后期的作品中引起回应，"时下几乎荡然无存，已转化为私人的激情了。"(第23节)。正是不信的年代中对于个体正直的可能性的失望与悲观，引得尼采思考超人、新恺撒和新奴隶——尽管接受这些会引起信仰的幻觉式的重建。当然，韦伯并没有随着尼采考虑这些，但是，他的意识形态的问题与尼采自己的并不遥远。

第六章

1　在前文诸章的讨论和注释中，此处所引的大多数作者的诠释性作品都曾有一定篇幅的引用(参见作者－引用目录)。例如C.赖特·米尔斯，其基本的诠释性作品是与汉斯·H.格斯合写的论文，"导言：其人其作品"，载格斯与米尔斯(编)，《韦伯文选：社会学论文》(New York，[1946]1958)，第3—74页。对于这一工具化的"韦伯式社会学"，米尔斯在他后来极为有影响的研究与理论中又详加阐述，例如，《权力精英》(*The Power Elite*)(New York，1959)。(米尔斯的作品将在本章稍后的部分加以讨论。)关于欧文·M.蔡特林(Irving M. Zeitlin)，《意识形态与社会学理论的发展》(*Ideology and the Development of Sociological Theory*)(Englewood Cliffs，N.J.，1968)，第111—158页。

2　对于这一综合策略进行最清楚的论断的，是塔尔科特·帕森斯和爱德华·希尔斯，"价值、动机与行动的体系"(Values，Motives，and Systems of Ac-

tion)，载帕森斯与希尔斯(编)，《朝向行动的一般理论》(*Towards a General Theory of Action*)(New York,1951)，第 47—278 页。亦可参照唐纳德·G.麦克雷(Donald G. Macrae)持拥护态度的评论，对于帕森斯在 1920 年代发现韦伯作品，他说："这既是发明，亦是发现"[《马克斯·韦伯》(*Max Weber*)(New York,1974)，第 99 页]。

3 帕森斯，"社会系统概述"(An Outline of the Social System)，塔尔科特·帕森斯(Talcott Parsons)、爱德华 A. 希尔斯(Edward A. Shils)、卡斯珀·内格勒(Kasper Naegele)、杰西·R. 皮茨(Jesse R. Pitts)(编)，《社会的理论》(*Theories of Society*)(New York,1961)，第 30—79 页；帕森斯，《社会的演化》(*The Evolution of Societies*)，杰克逊·托比(Jackson Toby)(编)(Englewood Cliffs,N.J.,1977)。

4 罗伯特·N.贝拉(Robert N. Bellah)，《超越信仰》(*Beyond Belief*)(New York,1970)；克利福德·格尔茨(Clifford Geertz)，《文化的解释》(*The Interpretation of Cultures*)(New York,1973)；大卫·利特尔(David Little)，《宗教，秩序与法》(*Religion, Order, and Law*)(New York,1969)。帕森斯的过度强调规范的趋势并未在某一或某些作品中发生，毋宁说，那是他整体巨著的一个分析性的维度。参见第 4 卷，《经典思想的现代重建：塔尔科特·帕森斯》(*The Modern Reconstruction of Classical Thought: Talcott Parsons*)，第 8—9 章。

5 尼尔·J.斯梅尔瑟(Neil J. Smelser)，《工业革命中的社会变迁》(*Social Change in the Industrial Revolution*)(Chicago,1959)；S. N. 艾森施塔特(S. N. Eisenstadt)，《帝国政治体系》(*The Political Systems of Empires*)(New York,1963)。关于帕森斯传统下的这些张力，以及它们与经典理论的诠释的关联，参见本书第 4 卷的结尾章节，亦可见本书作者所著"范式修正和'帕森斯主义'"(Paradigm Revision and 'Parsonianism')，《加拿大社会学杂志》(*Canadian Journal of Sociology*)4(1979)：343—358。

6 莱因哈德·本迪克斯，《民族建设与公民身份》(*Nation Building and Citizenship*)[Berkeley and Los Angeles,(1964)1977]，《国王或人民》(*Kings or People*)(Berkeley and Los Angeles,1978)。

7 西摩·马丁·利普塞特(Seymour Martin Lipset)，《政治人》(*Political Man*)(New York,1960)，尤其可见第 1 部分。在利普塞特的后期作品的章节中，这一视角得以进一步的阐发：《第一个新民族》(*The First New Nation*)(New York,1967)，第 9 章；《革命与反革命》(*Revolution and Counter-Revolution*)

(New York,1968),第2、6、9章。

8 《第一个新民族》,尤其是第1、4—8章;《革命与反革命》,第3部分。

9 冈瑟·罗斯(Guenther Roth),《德意志帝国的社会民主主义者》(*The Social Democrats in Imperial Germany*)(New York,1963)。

10 拉尔夫·达伦多夫(Ralf Dahrendorf),《工业社会中的阶级与阶级冲突》(*Class and Class Conflict in Industrial Society*)(Stanford,Calif.,1959)。

11 兰德尔·柯林斯(Randall Collins),《冲突社会学》(*Conflict Sociology*)
215 (New York,1976)。[韦伯的政治史将这种咄咄逼人的反规范论立场正当化了,在柯林斯近来有关个人互动的作品中,这一点被一览无余地揭示了出来:"我相信,应当从社会学理论中去除规范的术语"["宏观社会学的微观基础"(On the Microfoundation of Macrosociology),《美国社会学评论》(*American Journal of Sociology*)86(1981):984—1014,引文出自第991页,注释3。不过,如果考虑到韦伯的多维的西方发展史,还能找到一个更加"反韦伯的"论断吗?]达伦多夫较晚近的作品中的更加多维的因素,参见《德国的社会与民主》(*Society and Democracy in Germany*)[New York,(1965)1979],第52—53页,其中涉及帕森斯的贡献,特别是帕森斯将宗教与政治因素结合起来分析德国之不平稳的发展的方式。

12 欧文·路易斯·霍洛维茨(Irving Louis Horowitz)《发展的三个世界》(*Three Worlds of Development*)(New York,1968);塞缪尔·P.亨廷顿(Samuel P.Huntington),《变动社会中的政治秩序》(*Political Order in Changing Societies*)(New Haven,Conn.,1968)。批评这样的依赖于韦伯作品中的工具性因素的现代化理论的观点可见,杰弗里·普雷格(Jeffery Prager),"道德整合与政治包括:比较涂尔干与韦伯的民主理论"(Moral Integration and Political Inclusion:A Comparison of Durkheim's and Weber's Theories of Democracies),《社会力量》(*Social Forces*)59 (1981):918—950,尤其可见第938—946页。

13 米尔斯,《权力精英》(上文注释1)。

14 约翰·雷克斯(John Rex),《社会学理论中的关键问题》(*Key Problems in Sociological Theory*)(London,1961)。

15 大卫·洛克伍德(David Lockwood),"评'社会系统'"(Some Remarks on 'The Social System'),《英国社会学杂志》(*British Journal of Sociology*)5(1956):134—145;"社会整合与系统整合"(Social Integration and System Integration),载乔治·K.佐尚(George K.Zollschan)与沃尔特·赫希(Walter Hir-

sch)(编),《社会变迁探研》(*Explorations in Social Change*)(Boston,1964),第244—257页,尤其可见第253—255页。

16 格奥尔格·卢卡奇(Georg Lukács),《历史与阶级意识》(*History and Class Consciousness*)[Cambridge,Mass.,(1923)1971]。

17 于尔根·哈贝马斯(Juergen Habermas),"技术与作为意识形态的科学"(Technology and Science as Ideologies),载《朝向理性社会》(*Toward a Rational Society*)(Boston,1970),第81—122页;氏著《合法性危机》(*Legitimation Crisis*)(Boston,1975)。

18 例如,韦伯的作品似乎对以下两本书有重大影响,即拉尔夫·米利班(Ralf Miliband)的《资本主义社会中的国家》(*The State in Capitalist Society*)(New York,1969),以及尼可·波兰察(Nicos Poulantzas)的《政治权力与社会阶级》(*Political Power and Social Classes*)(New York,1978)。

19 以本迪克斯来看,这一点特别有趣。本迪克斯似乎是在接触到T.H.马歇尔(T.H.Marshall)的思想之后,形成了其"公民身份"概念,而这是他中期和后期作品中的经验性的焦点所在。尽管并非严格意义上的马克思主义者,但是,马歇尔是英国社会主义传统中的关键的知识界人物,而他通过韦伯的作品,对于阶级剥削的焦点有所调和。实际上,很有可能,正是由于接触到这一韦伯式社会主义思想者的作品,本迪克斯首先觉察到韦伯的"公民身份"概念的可能性以及《城市》的关键作用。只有当本迪克斯的作品朝向"公民身份"分析领域转移时,它在范围上才变成充分的多维度的。具有讽刺意义的是,帕森斯与T.H.马歇尔的接触产生了相反的效果:这使得他更坚定地将非规范论的政治维度与他对现代社会的分析整合起来——他所做的这一整合,与本迪克斯一样,都透过《城市》来看马歇尔的作品。 216

20 在先前诸章中,我已经指出了这些主张的相似性。参见帕森斯诠释韦伯的两个主要作品:《社会行动的结构》(*The Structure of Social Action*)[New York(1937)1968],以及"导言"(Introduction),韦伯《社会组织与经济组织理论》(*The Theory of Social and Economic Organization*)(New York,1947)。

21 这在很大程度上是帕森斯《社会的演化》(上文注释3)的主要的言论。同样也是帕森斯的最出色的学生之一罗伯特·贝拉的《超越信仰》(上文注释4)的非常重要的成就。这两部作品,通过建立独立的概念图式,将韦伯的作品与涂尔干更强调的规范性结合起来,从而获得了一个多维度的韦伯。帕森斯的另一个学生进行了非常引人注意和公开的尝试,要将帕森斯、韦伯和涂尔干的传

统结合起来,即爱德华·A.蒂亚钦(Edward A. Tiryakian),"A Model of Societal Change and Its Lead Indicators"(社会变迁及其首要指标的模型),载塞缪尔·Z.克劳斯纳(Samuel Z. Klausner),《总体社会研究》(*The Study of Total Societies*)(New York,1967),第69—97页。另一个例子是唐纳德·N.莱文(Donald N. Levine)的目光锐利的文章,"理性与自由:马克斯·韦伯及其超越"(Rationality and Freedom: Max Weber and Beyond),《社会学探研》(*Sociological Inquiry*)51(1981):5—21。莱文尽管并非帕森斯的学生或直接的追随者,但受其影响,对于韦伯的理性概念中的哲学基础进行了学术分析,并且,对于概念本身以及它对于理性在当代社会的命运有一系统的分析性的讨论。不过,尽管在文本上更加忠实,但是,莱文的作品追随了帕森斯的路线,即给韦伯的作品"添加"了完全多维的视角,相对于实际的论述来说,是韦伯"应当会谈论"的现代性的内容,如果他的作品能够被真正地加以综合的话。

施路赫特那篇收入冈瑟·罗斯与沃尔夫岗·施路赫特所编的《马克斯·韦伯的历史观:伦理与方法》(*Max Weber's Vision of History: Ethics and Methods*)(Berkeley and Los Angeles,1979)的论文,也表明了对于韦伯作品的进一步的推断:尽管并非一位"帕森斯主义者",施路赫特主要通过帕森斯的、而非涂尔干的理论,来对韦伯潜藏的工具论加以调节。施路赫特接下来的专论,《西方理性主义的兴起:马克斯·韦伯的发展历史学》(*The Rise of Western Rationalism: Max Weber's Developmental History*)(Berkeley and Los Angeles,1981),在对韦伯的理解中,采纳了社会学理论的规范论的传统,以保持韦伯作品的"真正的多维性质"。另一方面,施路赫特很明显地应用了当代多维理论的,以一种217 更令人满意的方式来"阅读"韦伯的作品。他寻求"沿着他[韦伯]提出问题的方式来重新诠释,而不必完全接受他的解决方式"(第5页),认识到这样的一种再诠释必须从韦伯作品中"抽象"(出处同上)出来,而且系统地借用了帕森斯、卢曼和哈贝马斯的概念,以使这样的抽象成为可能。不过,另一方面,施路赫特认为,他的再诠释的要素与韦伯作品——实际上只代表了对韦伯作品的某种详细阐述而已——是完全一致的。

施路赫特的分析的地位之模棱两可,可能最清楚地体现在他对韦伯的理性支配的论述的讨论之中。一开始,施路赫特坚持认为,韦伯在这一方面的核心理论贡献,即关于从人格的、传统主义的支配,到非人格的、理性的支配的运动的"发展的"理论,他相信,这一运动尤其涉及了伦理的和规范的变化。在这一背景下,施路赫特自己的贡献,是要表明韦伯在其有关演化阶段的抽象理论之

中，分辨出了一系列的在根本上不同的历史道路。通过“解说的策略”(strategy of exposition)，他将分析韦伯有关“法的历史差异的基本形构，以及它们如何会青睐法律与行政的形式的抑或实质的理性化”的讨论(第 108 页)。但是，在这一点上，施路赫特的“解说”被打断了，而承认韦伯自己的理论总结看上去往往忽视了理性化的规范论的、伦理的维度。这样，他写道，“为了做到这一点[即完成对历史差异的找寻]，我们必须插入另外的考量。”这一考量包括：

> 韦伯倾向于将法(legality)等同于形式的理性化……这样，实质的理性化显得不是法的指导原则的成分，而只是与它相对的原则，[即，如同]伦理冲动、功利主义的实用原则或政治的格言等，侵入到作为“理性的机器”起作用的法律与行政体系的自主性之中。……这正是韦伯对于法律(legality)支配条件下，形式的与实质的理性化的辩证法的描述所带来的印象。而这一印象被这个事实所强化，[例如，]他倾向于视理性的、法律的和官僚制的等概念为同义。(第 108—109 页，着重号为本文所加)

对于这样的弱点是否真的存在于韦伯的作品之中，抑或它们只是被错误地带入进去的，施路赫特很明显地表现出了迟疑。他提出(出处同上)，如果韦伯能够把他有关现代国家的发展的这一章写出来，这一混乱可能就会被厘清。不过，同时他也承认，对于韦伯作品之所以留下这样的印象，“也有些系统的原因”。施路赫特接下来提出了有关政治发展的规范方面的一个详尽的、极为有趣的讨论，使用了韦伯作品之外的资源，清楚地表明，这些系统的原因必定与韦伯自己的理论失败之处有关。这些详细的讨论的一个方面，的确是明显的修正主义的立场：“如果我们要纠正韦伯的缺点，必须将我们对责任伦理与成文法(enacted law)之间的关系的分析加以延伸”(第 109 页)。不过，在不同的地方，施路赫特继续将讨论仅仅当作某种“阐述”(第 110 页)。在长达 6 页详细的、“外在于韦伯的”讨论之后，施路赫特才提出，“接下来我们转向支配的历史差异”(第 115 页)，他最初所说的那个讨论，将仅仅是对韦伯思想的一个解说而已。 218

在我看来，施路赫特不仅仅是嘲弄了韦伯的经验历史分析的“发展的”线索，毋宁说，当他尝试保持韦伯的经验分析的主旨时，他在关键的、更为一般的层次上挑战了韦伯理论——就其社会－系统模型、其意识形态及其预设而言。

22 本迪克斯，“两种社会学传统”，本迪克斯与罗斯，《学人与党人：马克

斯·韦伯研究论文集》(*Scholarship and Partisanship*: *Essays on Max Weber*)(Berkeley and Los Angeles,1971),第282—298页,认定在涂尔干与韦伯的社会学之间有一无法弥补的鸿沟。这篇论文是本迪克斯对于帕森斯在此前三十多年的论点——两位经典思想家之间有汇合之处——的一个公开的回应。在这一争论的背景之下,本迪克斯的立场有颇多可取之处,——不过,也只是在这一背景之下如此。本迪克斯的论文有其局限,因为它主要指的是科学的连续体的较为特定的层次,尤其是模型和命题的层次;而且通篇将涂尔干误读为反志愿主义的理论家。如果对韦伯作品的解读方式能够给予更多在一般性关注方面的内容,而且,如果涂尔干的观点能够得到更准确的认识,就会清楚地看到,在韦伯与涂尔干的作品中,的确在一些重要领域发生了重合。帕森斯对于这一重合更为敏感,因为他对这些一般性要素看得更清楚。不过,即使是以较一般的论题而言,帕森斯也极大地夸大了这种合聚。

这是正统韦伯主义者的双重失败,即将涂尔干的洞见、"功能主义涂尔干主义者"的洞见,与韦伯的工具主义敏感性结合起来,从而在政治社会学领域中,造成了两种非常独特的当代非马克思主义传统。关于这一分隔的富于启发性的讨论,参见普雷格,"道德整合与政治包括"(前文注释12)。

23　此前诸章已经描述了韦伯对现代国家与民主、当代法律和现代理性的理解。韦伯对于当代教育的观点尚未加以讨论。尽管从涂尔干来看,这一主题很重要,但是,韦伯很少论及,而且他的忽视恰恰是由于他看不到规范性秩序在现代世界中有任何前景。"教育的领域",按照他的观察,就是"处处要为支配(*Herrschaftsstruktur*)对于文化的影响提供最重要的入口"[《经济与社会》(*Economy and Society*)(Berkeley and Los Angeles,1978),第1090页]。在法理性219 支配的时期,纯粹技术性的和高效率的教育占优势地位。而卡理斯玛式的教育试图制造出来"新的灵魂",传统教育关注的是培养特定的"思考方式",现代教育,韦伯的看法是,尝试"仅仅将学生训练具有为行政目标[*Zweck*]之下的实际用处"[《中国的宗教》(*The Religion of China*)(New York,1951),第119—121页,着重号为原文所加]。这些关于教育的歧议,最为清楚地表明了韦伯对现代秩序的理解与涂尔干之间的相当大的距离。

韦伯的著作目录

以下是本书正文与注释中引用的韦伯作品，按照最初的出版日期的先后排列，未出版稿则以成稿日期为准。德文版仅在作为主要参考资料时才包括在内。 221

Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats-und Privatrecht, [1891],1962.

"Die Verhältnisse der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland", *Schriften des Vereins für Sozialpolitik* 55 (1892).

"Privatenqueten über die Lage der Landarbeiter", *Mitteilungen des ev.-soz. Kongresses* 3 (April – July 1892).

"Die ländliche Arbeitsverfassung", *Schriften des Vereins für Sozialpolitik* 58 (1893).

"Developmental Tendencies in the Situation of East Elbian Labourers", [1894], *Economy and Society* 8 (1979): 177—205.

"Economic Policy and the National Interest in Imperial Germany", [1895], in W. G. Runciman, ed., *Max Weber: Selections in Translation*, 1978.

"The Stock Exchange", [1896], in Runciman, ed., *Max Weber: Selections in Translation*, 1978.

"The Social Causes of the Decline of Ancient Civilization", [1896], in Weber, *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations*, 1976.

Roscher and Knies: The Logical Problems of Historical Economics, [1903—1906], 1975.

"'Objectivity' in Social Science and Social Policy," [1904], in Weber, *The*

Methodology of the Social Sciences, 1949.
The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, [1904—1905], 1958.
"Church and Sect in North America", *Die Christliche Welt* 20 (1906).
"The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism", [1906], in Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 1920—1921.
"Capitalism and Rural Society in Germany", [1906], in H. H. Gerth and C. Wright Mills, eds. *From Max Weber: Essays in Sociology*, 1946.
"Methodological Introduction", [1908], in J. E. T. Eldridge, ed. *Max Weber*, 1971.
"The Power of the State and the Dignity of the Academic Calling in Imperial Germany", [1908—1919], *Minerva* 11, no. 4 (1973): 571—632.
The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations, [1909], 1976.
Gesammelte Politische Schriften, 1911.
"Some Categories of Interpretive Sociology", [1913], *The Sociological Quarterly* 22 (1981): 151—180.
"Religious Rejections of the World and Their Directions", [1916], in Gerth and Mills, eds., *From Max Weber: Essays in Sociology*, 1946.
"The Social Psychology of World Religions", [1916], in Gerth and Mills, eds., *From Max Weber: Essays in Sociology*, 1946.
The Religion of China: Confucianism and Taoism, [1916], 1951.
The Religion of India, [1916], 1958.
"The Meaning of 'Ethical Neutrality' in Sociology and Economics", [1917], in Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, 1949.
"Parliament and Government in a Reconstructed Germany", [1917], in Weber, *Economy and Society*, 1968.
Ancient Judaism, [1917—1918], 1952.
"Socialism", [1918], in Eldridge, *Max Weber*, 1971.
"Science as a Vocation", [1919], in Gerth and Mills, eds., *From Max Weber: Essays in Sociology*, 1946.
"Politics as a Vocation", [1919], in Gerth and Mills, eds., *From Max Weber: Essays in Sociology*, 1946.
Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 1920—1921.

"Structures of Power",[1922],in Gerth and Mills,eds.,*From Max Weber*:*Essays in Sociology*,1946.

Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik,1924.

"Methodological Introduction",[1924],in Eldridge,ed.,*Max Weber*,1971.

General Economic History,[1927],1950.

From Max Weber:*Essays in Sociology*,1946.

The Theory of Social and Economic Organization,1947.

The Methodology of the Social Sciences,1949.

Law in Economy and Society,1954.

The City,1962.

The Sociology of Religion,1963.

Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre,3rd ed.,1968.

Soziologie Weltgeschichtliche Analysen,*Politik*,4th ed.,1968.

Economy and Society,1968.

Max Weber:*Selections in Translation*,1978.

著者—引文索引

（本索引页码为原书页码，即本书边码）

这个索引旨在将参考文献和人名索引结合起来。正文和注释中所参考的每一篇文章和每一部著作都包括在其中（韦伯的著作除外），不过，这个索引只包括那些其著作被具体引用过的作者。如果正文中提及的某位作者的著作只是在注释中被引用过，所涉及的正文及注释的页码则被编入这个索引之中。

Abramowski, Gunter　阿布拉莫斯基，冈特

Das Geschichtsbild Max Webers，《马克斯·韦伯的历史观》 21，148，173，191，208

Alexander, Jeffery C.　亚历山大，杰弗里·C.

The Antinomies of Classical Thought: Marx and Durkheim，《古典思想的对立：马克思与涂尔干》 xiii，xvi，48，133，141，146，156，194，196

The Modern Reconstruction of Classical Thought: Talcott Parsons，《经典思想的重建：塔尔科特·帕森斯》 214

"Paradigm Revision and 'Parsonianism'"，"范式的修正与'帕森斯主义'" 214

Positivism, Presuppositions, and Current Controversies，《实证主义、假设与当前的争议》xii，xiv，186，201

Antoni, Carlo

"Religious Outlooks and Social Classes"，"宗教视野与社会阶级" 160，166

Aron, Raymond　阿隆，雷蒙

Main Currents in Sociological Thought，《社会学主要思潮》

3,138
"Max Weber and Power Politics","马克斯·韦伯与强权政治" 2,138,198—199
Ashcraft,Richard　阿什克拉夫特,理查德
"Marx and Weber on Liberalism as Bourgeois Ideology","马克思及韦伯论作为资产阶级意识形态的自由主义" 3,138,161—162,207
Atkinson,Dick　阿特金森,迪克
Orthodox Consensus and Radical Alternative,《正统的共识与激进的替代物》 206—207

Baumgarten,Eduard　鲍姆加登,爱德华
Max Weber: Werk und Person,《马克斯·韦伯:其人其作》 149
Beetham,David　比瑟姆,大卫
Max Weber and the Theory of Modern Politics,《马克斯·韦伯与现代政治理论》 143,181,187,189—190,192,199,205
Bellah,Robert N.　贝拉,罗伯特·N.
Beyond Belief,《超越信仰》 131,186,189,214,216
Bendix,Reinhard　本迪克斯,莱因哈德
Kings or People,《国王或人民》 131,214
Max Weber: An Intellectual Portrait,《马克斯·韦伯:思想肖像》 2—4,21,82,138—139,143,147,151,154,166—167,172—173,182,186,193,202
" Max Weber's Interpretation of Conduct and History","马克斯·韦伯对行动与历史的诠释" 138,150—151
Nation-Building and Citizenship,《民族建设与公民身份》 131,189,214
亦可见 Lipset,Seymour Martin
Bendix, Reinhard, and Guenther Roth　本迪克斯,莱因哈德,及冈瑟·罗斯
Scholarship and Partisanship: Essays on Max Weber,《学人与党人:马克斯·韦伯研究论文集》 2,138,145—146,149—150
"Two Sociological Traditions",《两种社会学传统》 2,18,134,138,145—146,216
Blau,Peter M.　布劳,彼得·M.
"Critical Remarks on Max Weber's Theory of Authority","对马克斯·韦伯的权威理论的批判性评论" 174,195
"Weber's Theory of Bureaucracy","韦伯的官僚制理论" 195
Burger,Thomas　伯格,托马斯
Max Weber's Theory of Concept

Formation: History, Laws, and Ideal Types,《马克斯·韦伯的理论形成的理论:历史、法律与理想型》　155

Cohen, Jean　科恩,琼
"Max Weber and the Dynamics of Rationalized Domination","马克斯·韦伯与理性化的支配的动力学"　191—192

Cohen, Jere, Lawrence E. Hazelrigg, and Whitney Pope　科恩,杰里,劳伦斯·E.黑兹尔里格和惠特尼·波普
"De-Parsonsizing Weber: A Critique of Parsons's Interpretation of Weber's Sociology","去帕森斯化的韦伯:对帕森斯对韦伯社会学的诠释的批判"　3,138—139,162,179

Collins, Randall 柯林斯,兰德尔
"A Comparative Approach to Political Sociology","政治社会学的比较进路"　2,138
Conflict Sociolgoy,《冲突社会学》　132,214
"On the Microfoundations of Macrosociology","宏观社会学的微观基础"　132,215
"Weber's Last Theory of Capitalism: A Schematization","韦伯最后的资本主义理论:一个研究图式的形成"　2,138

Dahrendorf, Ralf　达伦多夫,拉尔夫
Class and Class Conflict in Industrial Society,《工业社会中的阶级与阶级冲突》　2,82,132,138,173,214
Society and Democracy in Germany,《德国的社会与民主》　132,215

Deutsch, Karl　多伊奇,卡尔
"Discussion of Raymond Aron's 'Max Weber and Power Politics'","对雷蒙·阿隆'马克斯·韦伯与强权政治'的讨论"　176,186

Dibble, Vernon K.　迪布尔,弗农·K.
"Social Science and Politcal Commitments in the Young Max Weber","青年马克斯·韦伯的社会科学与政治承担"　18,144,146

Dilthey, Wilhelm　狄尔泰,威廉
"An Introduction to the Human Studies","人的研究导论"　8,141

Eisenstadt, S. N.　艾森施塔特,S.N.
"Charisma and Institution Building: Max Weber and Modern Sociology","卡理斯玛与制度建立:马克斯·韦伯与现代社会

学” 176,185,206
The Political System of Empires,《帝国的政治体系》 131
Tradtion, Change, and Modernity,《传统、变化与现代性》 189
Engels, Friedrich 恩格斯,弗里德里克
"Letter to Bloch","致布洛赫的信" 48,156
亦可见 Marx, Karl
Ermarth, Michael 厄玛特,迈克尔
Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason,《威廉·狄尔泰:对历史理性的批评》 142

Frank, R.I. 弗兰克,R.I.
"Introduction" to Max Weber, *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations*,"导言",马克斯·韦伯著《古代文明的农业社会学》 141,142
Freund, Julien 弗洛因德,朱利恩
The Sociology of Max Weber,《马克斯·韦伯的社会学》 137
Freyer, Hans 弗莱耶,汉斯
Soziologie als Wirklichkeits-wissenschaft,《作为现实学问的社会学》 20,147
Geertz, Clifford 格尔茨,克利福德
The Interpretation of Cultures,《文化的解释》 131,214
Gerth, Hans, and C. Wright Mills 格斯,汉斯与C.赖特·米尔斯
"Introduction" to Weber *From Max Weber: Essays in Sociology*,"导言",韦伯著《马克斯文选:社会学论文集》 3,130,139,173,213—214
Giddens, Anthony 吉登斯,安东尼
The Class Structure of Advanced Societies,《发达社会的阶级结构》 159
"Marx, Weber, and the Development of Capitalism","马克思、韦伯与资本主义的发展" 146
Politics and Sociology in the Thought of Max Weber,《马克斯·韦伯思想中的政治与社会学》 187,198
Studies in Social and Political Theory,《政治与社会理论研究》 146
Goldschmidt, Levin 戈德施米特,莱文
Universal History of Commercial Law,《商业法通史》 10,142
Gooch, G.P. 古奇,G.P.
History and Historians in the Nineteenth Century,《十九世纪的历史与历史学家》 141,142
Goode, William J. 古德,威廉·J.
The Celebration of Heroes,《英雄的庆典》 206
Gouldner, Alvin W. 古尔德纳,阿

尔文·W.
The Dialectic of Ideology and Technology,《意识形态与技术的辩证法》 189

Gruber, Michael 格鲁伯,迈克尔
See Seidman, Steven 参见 Seidman, Steven

Habermas, Jurgen 哈贝马斯,于尔根
Legitimation Crisis,《合法性的危机》 133,215
Theory and Practice,《理论与实践》 204
Toward a Rational Society,《朝向理性社会》 133,215

Hazelrigg, Lawrence E. See Cohen, Jere 黑兹尔里格,劳伦斯·E. 参见 Cohen, Jere

Hellman, S., and M. Palyi 赫尔曼, S.与 M.帕利
"Preface" to Weber, *General Economic History*,"序言",韦伯《经济通史》 163—164

Hinrichs, Carl 欣里克斯,卡尔
"Introduction" to Meinecke, *Historicism*,"导言",迈内克《历史主义》 141

Hodges, H. 霍奇斯, H.
The Philosophy of Wilhelm Dilthey,《威廉·狄尔泰的哲学》 141

Honigsheim, Paul 霍尼格海姆,保罗
On Max Weber,《马克斯·韦伯》 149

Horowitz, Irving Louis 霍洛维茨,欧文·路易斯
Three Worlds of Development,《发展的三个世界》 132,215

Huntington, Samuel P. 亨廷顿,塞缪尔·P.
Political Order in Changing Societies,《变动社会中的政治秩序》 132,215

Kalberg, Stephen 卡尔伯格,斯蒂芬
"Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History","马克斯·韦伯的理性的类型:理性化过程的历史分析的基石" 157
"The Search for Thematic Orientations in a Fragmented Oeuvre: The Discussions of Max Weber in Recent German Sociological Literature","追寻片断化的巨著的主题取向:近年来德语社会学文献对于马克斯·韦伯的讨论" 148

Kaufmann, Walter 考夫曼,沃尔特
Nietzsche,《尼采》 212

Kolegan, Ferdinand 科尔根,费迪南德

"The Concept of 'Rationalization' and Cultural Pessimism in Max Weber's Sociology","马克斯·韦伯的社会学中的'理性化概念与文化悲观主义'" 207

Kolko, Gabriel 科尔科,加布里埃尔

"A Critique of Max Weber's Philosophy of History","马克斯·韦伯历史哲学批判" 3, 138, 161

Landshut, Siegfried 兰舍特,西格弗里德

Kritik der Soziologie,《社会学批判》 3, 20, 138, 147, 191

Lenin, V. I. 列宁,V. I.

What Is To Be Done?,《怎么办?》 196

Levine, Donald N. 莱文,唐纳德·N.

"Rationality and Freedom: Weber and Beyond","理性与自由:韦伯及其超越" 157, 216

Lichtheim, George 利希瑟姆,乔治

Europe in The Twentieth Century,《二十世纪的欧洲》 3, 139

Marxism,《马克思主义》 3, 139

Lindenlaub, Dieter 林登劳布,迪尔特

Richtungskaempfe im Verein fuer Sozialpolitik,《社会政策协会中的权力斗争》 9, 142

Lipset, Seymour Martin 利普塞特,西摩·马丁

The First New Nation,《第一个新民族》 131, 214

Political Man,《政治人》 131, 214

Revolution and Counter-Revolution,《革命与反革命》 131, 214

Lipset, Seymour Martin, and Reinhard Bendix 利普塞特,西摩·马丁,和莱因哈德·本迪克斯

Class, Status, and Power,《阶级、身份与权力》 159

Little, David 利特尔,大卫

Religion, Order, and Law,《宗教、秩序与法律》 131, 173, 180, 189, 214

Loader, Colin T. 洛德,柯林·T.

"German Historicism and Its Critics",《德国历史主义及其批评》 142

Lockwood, David 洛克伍德,大卫

"Social Integration and System Intergretion",《社会整合与系统整合》 132, 215

"Some Remarks on 'The Social System'","评'社会系统'" 2, 132, 138, 215

Loewenstein, Karl 洛文斯坦,卡尔

Max Weber's Political Ideas in the Perspective of Our Time,《从我们时代的视角看马克斯·韦伯的政治理念》 198, 207

Loewith,Karl 略维特,卡尔
"Entzauberung der Welt durch Wissenschaft" 18,143,146
"Max Weber und Karl Marx",《马克斯·韦伯与卡尔·马克思》 191,211
"Weber's Interpretation of the Bourgeois-Capitalistic World in Terms of the Guiding Principle of 'Rationalization'","韦伯以'理性化'作为指导原则对资产阶级-资本主义世界的诠释" 191,211
Luhmann,Niklas 卢曼,尼可拉斯
The Differentiation of Society,《社会的分化》 199—200
Lukács,Georg 卢卡奇,格奥尔格
History and Class Consciousness,《历史与阶级分析》 133,215
Lukes,Steven J. 卢克斯,斯蒂芬·J.
Emile Durkheim,《爱弥尔·涂尔干》 151

Macrae,Donald G. 麦克雷,唐纳德·G.
Max Weber,《马克斯·韦伯》 214
Marcuse, Herbert 马尔库塞,赫伯特
"Industrialization and Capitalism in the Work of Max Weber","马克斯·韦伯作品中的工业化与资本主义" 2,138
Negations,《否定》 2,138
Martindale,Don 马丁代尔,唐
The Nature and Types of Sociological Theory,《社会学理论的本质与类型》 2,138,151
Marx,Karl 马克思,卡尔
Captial,《资本论》 9,133,142—143,193
The Communist Manifesto,《共产党宣言》 112
The Eighteenth Brumaire,《雾月十八日》 13,194
Marx,Karl,and Friedrich Engels 马克思,卡尔,和弗里德里克·恩格斯
The German Ideology,《德意志意识形态》 8
Mayer,Carl 迈耶,卡尔
"Max Weber's Interpretation of Karl Marx","马克斯·韦伯对卡尔·马克思的诠释" 146
Meinecke,Friedrich 迈内克,弗里德里克
Politische Schriften und Reden,《政治论文与演讲》 198
Merton,Robert K. 默顿,罗伯特·K.
Social Theory and Social Structure,《社会理论与社会结构》 194
"On Sociological Theories of the Middle Range","论社会学中程理论" 1,137

On Theoretical Sociology,《论理论社会学》 1,137

Miliband,Ralph 米利班,拉尔夫

The State in Capitalist Society,《资本主义社会中的国家》 215

Mills,C. Wright 米尔斯,C.赖特

The Power Elite,《权力精英》 130,132,214,215

亦可见 Gerth,Hans

Mitzman,Arthur 米茨曼,阿瑟

Sociology and Estrangement,《社会学与疏离》 140—141,153

The Iron Cage,《铁笼》 142,149,173,208—210

Mommsen, Theodor 莫姆森,西奥多

Roman Public Law,《罗马公法》 9

Mommsen,Wolfgang J. 莫姆森,沃尔夫岗·J.

"Discussion of Raymond Aron's 'Max Weber and Power Politics'","对雷蒙·阿隆'马克斯·韦伯与强权政治'的讨论" 198

"Max Weber as a Critic of Marxism","马克斯·韦伯批判马克思主义" 139—140

"Max Weber's Political Sociology and His Philosophy of World History","马克斯·韦伯的政治社会学及其世界历史的哲学" 198,208

The Age of Bureaucracy,《官僚制时代》 2,18,138,143,146,172—173,176—177,190,196,198,203—204,208

Nelson,Benjamin 纳尔逊,本杰明

"Conscience and the Making of Early Modern Cultures: The Protestant Ethic beyond Max Weber","良知与早期现代文化的制造:马克斯·韦伯之外的《新教伦理》" 189

"Discussion of Herbert Marcuse's Industrialization and Capitalism", "Discussion of Herbert Marcuse's Industrialization and Capitalism" 207

"Max Weber's 'Author's Introduction' (1920): A Master Clue to His Main Aims","马克斯·韦伯的'作者导言'(1920):对其主要目标的重大提示" 21,148,149

Nietzsche,Friedrich 尼采,弗里德里克

The Gay Science,《快乐的科学》 213

Oakes,Guy 盖伊,欧克斯

"Introduction" to Weber, *Roscher and Knies: The Logical Problems of Historical Economics*,"导

言”,韦伯《罗雪尔与克尼斯:历史学派经济学的逻辑问题》 150

Palyi,M. 帕利,M.
参见 Hellman,S.

Parsons,Talcott 帕森斯,塔尔科特
"An Outline of the Social System","社会系统概述" 131,214
The Evolution of Society,《社会的演化》 131,134,189,214,216
"Introduction" to Weber, *The Sociology of Religion*,"导言",韦伯《宗教社会学》 160,176
"Introduction" to Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*,"导言",韦伯《社会组织与经济组织理论》 134,183—184,195,216
Sociological Theory and Modern Society,《社会学理论与现代社会》 202
The Structure of Social Actions,《社会行动的结构》 3,18,20,97,134,138,146,147,158,167—168,183—185,216

Parsons,Talcott,and Edward A.Shils 帕森斯,塔尔科特,与爱德华·A.希尔斯
Towards a General Theory of Action,《朝向行动的一般理论》 130,214

Pope,Whitney 波普,惠特尼
参见 Cohen,Jere

Poulantzas,Nico 波兰察,尼可
Political Power and Social Classes,《政治权力与社会阶级》 215

Prager,Jeffery 普雷格,杰弗里
"Moral Integration and Political Inclusion: A Comparison of Durkheim's and Weber's Theories of Democracies","道德整合与政治包括:比较涂尔干与韦伯的民主理论" 215—216

Rex,John 雷克斯,约翰
Key Problems in Sociological Theory,《社会学理论的关键问题》 1—2,132,138,205,215

Rheinstein,Max 莱因斯坦,马克斯
"Introduction"to Weber,Max Weber on Law in Economy and Society,"导言",韦伯《马克斯·韦伯〈经济与社会〉法律论述选》 203

Rimlinger,Gaston 里姆林格,加斯顿
"The Legitimation of Protest: A Comparative Study in Labor History","抗议的合法性:劳工史的比较研究" 196

Ringer,Fritz K. 林格,弗里茨·K.
The Decline of the German Man-

darins: *The German Academic Community*, *1890—1933*,《德国传统文人的式微:1890—1933年间的德国学术共同体》 139, 154,198,207,209

Ritter,Gerhard 里特,格哈特

"The Militarization of the German Middle Class","德国中产阶级的军事化" 139

The Sword and the Scepter,《剑与权杖》 139

Roth,Guenther 罗斯,冈瑟

"Political Critique of Max Weber: Some Implications for Political Sociology","马克斯·韦伯的政治批评:对政治社会学的意义" 199

"Religion and Revolutionary Beliefs: Sociological and Historical Dimensions in Weber's Work—In Memory of Ivan Vallier (1927—1974)","宗教与革命信仰:韦伯作品中的社会学与历史学的维度——纪念伊凡·瓦利耶(1927—1974)" 161,207

"The Historical Relationship to Marxism","与马克思主义的历史关系" 142,143,149—150

"The Social Democrats in Imperial Germany","德意志帝国的社会民主主义者" 131—132, 189,214

亦可见 Bendix,Reinhard

Roth, Guenther, and Wolfgang Schluchter 罗斯,冈瑟,与沃尔夫岗·施路赫特

Max Weber's Vision of History: *Ethics and Methods*,《马克斯·韦伯的历史观:伦理与方法》 216

Roth,Guenther,and Claus Wittich 罗斯,冈瑟,与克劳斯·魏蒂克

"Introduction" to Weber, *Economy and Society*,《导言》,韦伯《经济与社会》 21, 147—148, 172,174

Salomon,Albert 萨洛蒙,艾伯特

"Max Weber","马克斯·韦伯" 3,139

Schluchter,Wolfgang 施路赫特,沃尔夫冈

"Excursus: The Selection and Dating of the Works Used","题外话:所使用作品的选择及其日期测定" 21,148,149

"The Paradox of Rationalization: On the Relation of Ethics and the Worlds","理性化的吊诡:伦理与世界的关系" 97, 157, 162, 182—183, 185—186, 189,212

The Rise of Western Rationalism: *Max Weber's Developmental*

History,《西方理性主义的兴起:韦伯的发展历史学》 189,204,206,212,216—218
"Value Neutrality and the Ethic of Responsibility","价格中立与责任伦理" 183,212
亦可见 Roth,Guenther
Schumpeter,Joseph 熊彼特,约瑟夫
Capitalism, Socialism, and Democracy,《资本主义、社会主义与民主》 3,139
History of Economic Analysis,《经济分析史》 139
Seidman,Steven 塞德曼,斯蒂芬
Liberalism and the Origins of European Social Theory,《自由主留名与欧洲社会理论的起源》 208
Seidman,Steven,and Michael Gruber 塞德曼,斯蒂芬,与迈克尔·格鲁伯
"Capitalsim and Individuation in the Sociology of Max Weber","马克斯·韦伯的社会学中的资本主义与个性化" 190—191
Selznick,Philip 塞尔兹尼克,菲利普
"Foundations of the Theory of Organization","组织理论的基础" 196
Law, Society and Industrial Justice,《法律、社会与工业公正》 201
Leadership in Administration,《行政领袖》 196
The Organizational Weapon,《组织的武器》 196
Sheehan,James J. 希恩,詹姆士·J.
The Career of Lujo Brentano,《卢卓·布伦塔诺的事业》 139,140
Shils,Edward A. 希尔斯,爱德华·A.
Center and Periphery: Essays in Macrosociology,《中央与边缘:宏观社会学论著》 178—179,206
"Charisma,Order,and Status","卡理斯玛,秩序与身份" 177—178,206
"The Intellectuals and the Powers and Other Essays","知识分子与权力及其他论文" 207
亦可见 Parson,Talcott
Smelser,Neil J. 斯梅尔瑟,尼尔·J.
Essays in Sociological Explanation,《社会学论文》 211
Social Change in the Industrial Revolution,《工业革命中的社会变迁》 131,214
Stern,Fritz 斯特恩,弗里茨
The Politics of Cultural Despair,《文化绝望的政治学》 139
Stinchombe,Arthur 斯廷奇库姆,阿瑟
Constructing Social Theories,《建

构社会理论》 137

Strauss, Leo 斯特劳斯，利奥

Natural Right and History，《自然权利与历史》 202,210

Swidler, Ann 斯威德勒，安

"The Concept of Rationality in the Work of Max Weber"，"马克斯·韦伯著作中的理性概念" 157

Tenbruck, F. H. 滕布鲁克，F. H.

"The Problem of Thematic Unity in the Work of Max Weber"，"马克斯·韦伯作品中的主题统一性问题" 21,148,149,162

Tiryakian, Edward A. 蒂亚钦，爱德华·A.

"A Model of Societal Change and Its Lead Indicators"，"社会变迁及其首要指标的模型" 216

Toennies, Ferdinand 滕尼斯，费迪南

Community and Society，《共同体与社会》 154,190

Gemeinschaft und Gesellschaft，《共同体与联合体》 153,165

Treiman, Donald 特雷曼，唐纳德

Occupational Prestige in Comparative Perspective，《比较视角下的职业声望》 205

Troestsch, Ernst 特勒尔奇，恩斯特

"*Der Historismus und seine Probleme*"，"历史主义及其问题" 10,142

"*Natur-recht und Humanitaet in der Weltpolitik*"，"世界政治中的自然法与人文主义" 5,139

Tuttle, H. 塔特尔，H.

Wilhelm Dilthey's Philosophy of Historical Understanding，《威廉·狄尔泰的历史理解的哲学》 141

Walzer, Michael 沃尔泽，迈克尔

The Revolution of the Saints，《圣徒的革命》 180—181,189

Weber, Marianne 韦伯，玛丽安娜

Max Weber: A Biography，《马克斯·韦伯传》 139, 141, 145, 149,210

Wiener, Jonathan M. 威纳，乔纳森·M.

"Max Weber's Marxism"，"马克斯·韦伯的马克思主义" 182

Wiley, Thomas E. 威利，托马斯·E.

Back to Kant，《回到康德》 141

Windelband, Wilhelm 文德尔班，威廉

Praeludien 5,139

Wittich, Claus 威蒂克，克劳斯

参见 Roth, Guenther

Wrong, Dennis 朗，丹尼斯

"Introduction" to Max Weber，"导言"，《马克斯·韦伯》 174—

175,193,207

Zeitlin,Irving 蔡特林,欧文
Ideology and the Development of Sociological Theory,《意识形态与社会学理论的发展》 3,130,139,214

Zetterberg,Hans 泽特堡,汉斯
Theory and Verification in Sociology,《社会学的理论及其证明》 2,138

主 题 索 引

Action 行动:*affektuell* 情感式的～,25—26,152;ends of ～的目的,16,24,26—27,29,31,36,40,79,92,113;empirical 经验性～,29;external conditions of ～的外在条件,11—12,24—26,31—33,37,40—41,55,60,77,79,92,94,106,115;idealist approach to 唯心论的进路,xv—xvi;insane,30;internal subjective reference of ～的内在主观参照,28—31,78,114;and interpenetration of internal and external elements 行动与内在、外在要素的相互渗透,40,44—45,53,55;instrumental-rational 工具性的-理性的～,27,33,55,60,79,87;materialist approach to 唯物论的进路,xv—xvi,27;means of ～的手段,16,24,27,29,31,36,79,86,92,106,113;modern economic 现代经济～,36—37,39—40,55,79;moral ends of ～的道德目的,17;multidimensional understanding of 对～的多维理解,xv,27,33,53,55—56;nature of social 社会～的本质,24;problem of ～的问题,xv—xvii,2,22—27,29,33,55,69,184,200;as product of different analytic orders ～作为不同的分析秩序的产物,33,41;prophetic 先知的～,44;relation between means and ends of ～的手段与目的之间的关系,24—29 passim,31—37,92,100;religious 宗教～,40;*traditionell*,传统式的～ 25—26,152;utilitarian aspects ～的功利主义方面,15,37,40,79,106;voluntaristic 志愿～,14,23—24,32,96;*wertrational* 价值理性的～,25—27,33,80,152—153;*zweckrational* 目的理性的～,25—29;passim,31—36 passim,48,69,83,90,100,102,116,122,135,153—156,203

——,instrumental 工具性～,xv,xviii,1—3,11—12,24—25,27—28,33,64,70,94,96,101,103,153—154,199;collectivistic form of ～的集体主义形式,xvii;indi-

vidualistic form of ～的个体主义形式,xvii,3

——,nonrational 非理性～,xv,3,38—39,69,78,184;collectivistic form of ～的集体主义形式,xvii;individualistic form of ～的个体主义形式,xvii,3

Ad hoc explanation 特定的解释,67,122

Alienation 异化,xviii,101,153,191

Ambivalent theorizing 模棱两可的理论总结,58—59,68,73,80—81,118

America 美国,99,112.亦可见 Democracy

Analytic referent 分析性的参照,26

Analytic understanding of the individual 对个体的分析性理解,xviii.亦可见 Concrete understanding of the individual

Analytic v. concrete frames of reference 分析性的与具体的参照框架,参见 Concrete v. analytic frames of reference

Ancient Egypt 古埃及,91,95

Ancient Israel 古以色列,44—45,70—75,84,98,176,197,208;and Arab Edouins ～与阿拉伯贝督因人,72,168;*berith* 圣约,71,73—74,84;class struggle in ～的阶级斗争,70—71;*gerim* 格耳林姆,71—72;and Judaic prophecy ～与犹太先知,74,98,169,186,197,208;Rechabites in 利甲族,168;and religious mythology ～与宗教神话,73—74;social change in ～的社会变迁,70—72,75;as a tribal confederation 作为部落联盟的～,71—74,84

Anomaly,historically specific 特定的历史异常 199

Antinomies of social thought 社会思想的自相矛盾 4,45,69,135

Antinormative theory 反规范理论,14,112,132,214—215

Art 艺术,126

Asiatic soteriology 亚洲的救世论,171

Authority 权威:bureaucratic 官僚制的～,60;Chinese political 中国的政治～,60,65—66,68;conflict sociology on 冲突社会学论～,82;political 政治～,78,81—84 passim,87;transcendent 超越性的～,55,98;Weber on 韦伯论～,81—98 passim

Base-superstructure logic 基础－上层建筑逻辑,12

Beliefs 信仰,generalized 普遍性的～,78—79,84—85,92,109,116,173,194,197

Bourgeosie 资产阶级,94—95,181—182

Buddhism 佛教,37

Burckhardtian conception of the path of history 布克哈特的历史道路观念,99

Bureaucracy 官僚制,61—63,73,83,96,99,101,104—109 passim,111,193—196 passim,201

Burgher 市民,52—55 passim,62

Caesaropapist control 君主的绝对控制,93

Calvinism 加尔文主义,34—36;and impact on capitalist spirit ～与对资本主义精神的影响,36;as inner-worldly asceticism ～作为入世禁欲主义,35—36;and loss of brotherly love ～与兄弟爱的丧失,37;and salvation ～与救赎,34—38 passim;and transcendent,impersonal God ～与超越的、非人格化的上帝,34—37

Capitalism 资本主义,9—12,14,34,49—50,64,93,102,105,153,191—192,203—204;and instrumental motives ～与工具性动机,11—12,14,34,102,153,191;modern 现代～,34,37,50,64—65,95,102,114,191—192

Causality 因果关系,30

Charisma 卡理斯玛,66,84—88 passim,114,176—178,183—185,197,205—206;and instability ～与不稳定,85—87;and leadership succession ～与领袖的传承,86—87;lineage 血统的～,87;office 官职～,87—88,178,184;routinization of ～的例行化,84—87 passim

Chinese society 中国社会:absence of rational law and natural science in ～缺乏理性的法律与自然科学,68—69,93;bureaucracy in ～的官僚制,60—64 passim,69;class structure in ～的阶级结构,60,62—64,66;cultural role of Chinese script in 汉字书法在～的文化角色,65—67 passim,91;education in ～的教育,65—66;imperial pacification in ～的帝国绥靖,64—66,73;influence of geographic pressures 地理压力的影响,60—61;literati in ～的士,62—63,65—69 passim;patrimonial law in ～的家产制法律,63;and Warring States ～与战国,60—61

Christianity 基督宗教,16,49,53,87—88,93—94,118,196;Catholicism 天主教,35,93—94;Lutheranism 路德教,35,88,196;movement from personal to impersonal religious structure 宗教结构从人格化到非人格化的变动,87—88;Protestantism 新教,8,34—40 passim,98—100,123—126,180—181,187,200,210.亦可见 Calvinism;

Puritanism; Protestant Reformation
Citizenship 市民,52—55 passim,131,162—163,215
City 城市,50—55,163;and political-territorial and economic-market aspects ～与政治-领土、市场-经济方面,51,53—54;and religious aspects ～与宗教的方面,51—55
Civic strata 市民阶层,48,51
Class 阶级,45—47,119—121,159—160,206—207
Class consciousness 阶级意识,46,159—160,206
Class-for-itself 自为的阶级,13
Class interest 阶级利益,46—48 passim,120,160,194,205
Commodity fetishism 商品拜物教,133
Concrete understanding of the individual 对个人的具体的理解,84
Concrete v. analytic frames of reference 具体的与分析性的参照框架,xviii,23,26—27,29,56,58—59,66—67,69,128—129
Conflation 合并,xiv—xvi,xviii,1,103,122,177;in conflict sociology 冲突社会学中的合并,xvi;in critical sociology 批判社会学中的～,xvi;of empirical description with ideological judgement 经验性描述与意识形态判断的～,122;of empirical equilibrium with collective order,xviii;in functionalist sociology 经验性平衡与集体秩序的～,xvi.亦可见 Reduction
Conflict 冲突,50—51,53—56 passim;class 阶级～,17,70—71;political 政治～,60—61;revolutionary 革命性～,53—55 passim
Conflict sociology 冲突社会学,xiv,xvi,1—2,50,77,82,132—133,137—138,205.亦可见 Authority;Conflation
Confucianism 儒教,37—40,46,62—63,65—66,68—69;and absence of any eschatology ～与任何末世论的缺失,38,66;and Chinese inefficiency ～儒教与中国的无效率,37—38,69;and filial peity ～与孝顺,52,69;nonrational character of 儒教的非理性性格,38—39;"pacific" quality of ～与儒教的"和平主义"本质,66;and personalism ～与人格主义,38—39,52;and this-worldly religious orientation ～与此世的宗教指向,37—38
Coniuratio movement 誓约团体运动,54,72
Conservatism 保守主义,113,192,209;of Germany's middle class and intellectuals 德国中产阶级与知识分子的保守主义,4—8 passim,10
Contradictory theoretical interpreta-

tions 相互冲突的理论解释,2—4,57
Convergence, theoretical 理论的汇聚,103,134,191,218
Critical sociology 冲突理论,xvi.亦可见 Conflation
Culture 文化,30,32,70,87,90,95—96,102,104—105,110,114,116,118—120,123—126 passim,131,151—152,181,183,199,201,205,209
Custom 习俗,88,98

Democracy 民主,107—113 passim,167,197,199;American 美国的～,120,187;German 德国的～,187,199;in nineteenth-century England 19 世纪英格兰的～,111;paradox in Weber's theory of 韦伯～理论中的吊诡,107;parliamentary 议会～,109—111,197,199;plebiscitraian 大众民主制,112—113
Determinism 决定论,29,34,56,101
Deterministic theoretical structure 决定论的理论结构:in Durkheim 涂尔干的～,xviii;in Marx 马克思的～,xviii;in Weber 韦伯的～,59,62—64,96,101
Differentiation 差别,normative 规范性的～,41
Disequilibrium 非均衡,1,3
Domination 支配:charistmatic 卡理斯玛型～,84—88 passim,96,109,110,134,175,197;hierocratic,93—94;rational-legal 法理型～,83—84,98—99,102—108 passim,175—176,182,184,186,189,218—219;traditional 传统型～,84,88—96 passim,98,107,134,175,178—179,184
Durkheim 涂尔干:and ambiguity in his work ～及其作品中的模棱两可,19,22;and contrast between earlier and later writings ～及其早期与后期作品之间的对立,9;and critique of materialist thought ～与对唯物论思想的批评,45;and positivism ～与实证主义,152;and religious theory of society ～与社会的宗教理论,xix,84,134
Durkheim v. Marx (comparisons between),涂尔干与马克思(两者间的比较)9,19,45,79,84,118,133—134
Durkheim v. Toennies 涂尔干与滕尼斯,140—141
Durkheimianism 涂尔干主义,xiii,xix,140

Egalitarianism 平等主义,54
Egypt 埃及.参见 Ancient Egypt
Empathic understanding 移情的理解,32—33,72,77,79,81—82,93,116,128

England 英国:Anglicanism in ～的安立甘教,180;and antibureaucratic politics ～与反官僚制的政治,111,180; and antipatrimonial alternative ～与反家产制的替代选择,94—95;English democracy ～的民主,4,6;English revolution 英国革命,180

Enlightenment 启蒙运动,24,116

Equilibrium 均衡,50;between political,economic,and honorific rank 政治、经济与声望排序间的～,121;models of ～模型,107

Eroticism 爱欲主义,126

Ethical regulation 伦理规范,11,16—18

Fact 事实,30,32—33,69,99,103;cultural 文化～,65;empirical 经验性～,33,59,69,168;theological 神学～,37,68

Family 家庭,16,41—42

Feudalism 封建主义,91—92,179

Forces and relations of production 生产力与生产关系,18

Fraternization 兄弟盟约,52—53,169—170

Freedom 自由,15—18 passim,23,26,29,32,56,113—114,123,149,181;academic 学术～,100;conservative and idealist approaches to ～的保守主义和唯心主义进路,26

French Revolution 法国革命,4

Functionalist sociology 功能论社会学,xvi,2,150,167;Durkheimian form 涂尔干形式的～,150,218;Parsonian form 帕森斯形式的～,130—131,150

Gemeinschaft 共同体,126,153

German Social Democracy 德国社会民主主义,4,139—140,196

Germany 德国:historical development ～的历史发展,4—6,108,110,181;and historiography ～与历史书写,8—9;and intelligentsia ～与知识界,4—6,152,208—209;liberalism in ～的自由主义,5—6,8,140—141;middle class in ～的中产阶级 4,6,8,139—140

Gesellschaft 联合体,123,153,190

Greek city-states 希腊城邦,96

Gresham's law 葛雷欣定理,29,31

Hermeneutics 诠释学,8,34,56,78

Heroism 英雄主义,92

Herrschaft 支配,11,81—82,86,93,101,103,145,172,177

Hierarchical power 等级权力,81,86,104—105

Hinduism 印度教,37,52—53

Historical school of economics 历史学派经济学,5—6

Honoratiores 望族,54,200

Ideal type 理想型,25—26,33,56,155;and Weber's typology of action ～与韦伯的行动的类型学,25—26,56,154—155

Idealism 唯心主义,xvi,7—8,18—19,23,27,30,32,40,55—56,58,67,75,82,126—128,133,141,183;German 德国～,10,17—18,23,58,128;liberal 自由主义～,145.亦可见 Sociological idealism

Ideas 理念,78,84,94,183—184

Ideology 意识形态,2—3,46,49,149,192,205;anticapitalist 反资本主义的～,160;bourgeois middle-class 中等资产阶级～,48—49;class 阶级～,46—47,50;German 德国～,4—6,123,149,160;Judaic 犹太～,73;Marx's analysis of 马克思的～分析,46—47,160;political 政治～,76;proletarian 无产阶级～,161;socialist 社会主义～,49;statist 国家主义～,6,139;Weber's 韦伯的～,122—127 passim,192,198;Weber's analysis of 韦伯的～分析,46—47,49,160

Imperialism 帝国主义,6,143

Indian society 印度的社会,52—53,169—171;absence of universalistic fraternization 普遍主义的兄弟盟约的缺失,52—53,169—170;Brahmins in ～的婆罗门,170—171;caste system in ～的种姓制度,48,51—53,170;and other-worldly mysticism ～与彼世神秘主义,37,171

Individual autonomy 个体的自主性,56

Individualism 个人主义,36,80

Institutions 制度,35—36,78,85—87 passim,103,151

Instrumental conditions 工具性的条件,

Epistemological status of ～的认识论地位,58—59,67

Instrumentalist tradition 工具论传统,14

Internalization 内在化,51,160,195

Interpenetrating individuals 相互渗透的个体,79,84,96

Interpretation 解释,xvii,20—21,56—57,99,101,103,117,129—132 passim,147,182—183,189,191,202,211;historical-bibliographical argument in ～中的历史学-目录学的论点,21,23,57,148;and polemical intention ～与争论意图,19,77,100,103,117,129,205,216;and rereadings of classical works ～与经典著作的再阅读,xvii,18—19,56—57,82,96—97,99,129—133 passim,173—175,182—185,189,191—194,203—204,211—212,216;strategy in ～解释的策

略, 20—21, 56—57, 131, 147—148, 212, 214; and textual reference ~与文本参照, 129; as theoretical debate ~与理论争论, xvii, 2—4, 18—21, 45, 56—57, 82—84, 96—97, 99, 103, 117, 129—133, 147—148, 159—163, 173—175, 182—185, 189, 191—194, 203—204, 211 as two-directional ~双向的~, 129; Weber's understanding of interpretation 韦伯对解释的理解, 30

Irrationality 非理性, 15, 30, 32

Israel 以色列. 参见 Ancient Israel

Junkers 容克, 6, 15, 17, 140, 149

Kin groups 亲属群体, 42

"Last instance" argument "最后的"论辩, 18

Law 法律, 93—94, 114—117 passim, 166, 191, 200, 202—204; and "enactment" ~与……, 113, 115; formally v. substantively rational 形式理性的与实质理性的~, 116—117, 201—204, 218; and modern judge ~与现代法官, 115, 201; and "rights" ~与"权利", 113—115

Leadership 领袖: bureaucratic 官僚制~, 108—110, 196; charismatic 卡理斯玛~, 84—88; democratic 民主制~, 107—113

Legal thought 法律思想: in England and America 英国与美国的~, 117; and natural law theory ~与自然法理论, 116

Legitimation 正当化, 60—68 passim, 70—74 passim, 76—79, 82—85, 103—104, 173—176, 183, 205

Liberalism 自由主义: German 德国自由主义, 99; modern political and economic 现代政治与经济~, 181

Logos 逻各斯, 66

Magic 巫术, 41, 53—54

Marx 马克思: and analysis of religion ~与宗教分析, 49; and contrast between earlier and later writings ~及其早期作品与晚期作品之间的对立, 19; and cultural critique ~与文化批评, xviii; and economic determinism ~与经济决定论, 191, 194; on factory organization ~论工厂组织, 193; and political economy ~与政治经济学, xviii; and revolution ~与革命, xviii

Marx v. Durkheim (comparisions between) 马克思与涂尔干(双方的比较), 参见 Durkheim v. Marx (comparisons between)

Marxian dilemma 马克思主义的困境, 17

Marxism 马克思主义, xiii, xix, 9—10, 14, 17, 79—80, 101, 112, 142,

158,164,167,191—192;Frankfurt school 法兰克福学派,204,209;Weberianized 韦伯化的马克思主义,132—133

Marxist revisionism 马克思主义的修正主义,17,196

Materialism 唯物论,xvi,7,10,15,18—19,23,35,40,45,55—56,58,67,75,82,126—127,133,141—143,183.亦可见 Sociolgical materialsim

Materialist-idealist debate 唯物论-唯心论辩论,69—70,148—169,183

Meaning 意义:as component of action 作为行动的组织部分的~,30—32,78;of life 生命之~,123—125 passim

Mechanistic theorizing 机械性的理论总结,106,127,193

Middle range theory 中程理论,1

Modern society 现代社会,29,62,94,96—117 passim,121—126 passim,134—135,179,181,186,190—191,201—203,207,212,218;antagonism towards 对抗~,6,139,208—210;critical activism in 批判的行动主义,98—99,110,186,194;and "disenchantment" ~与"除魅",124—126;and domination ~与支配,114;and ethical conviction ~与伦理信念,110—112;and impersonality ~与非人格性,98;individual autonomy in ~中的个体自主性,113—114,190—191,210—211,213;and individual responsibility ~与个体责任,98—99,210—211;and law ~与法律,98,100,102—104,113—117,135,191,200—204 passim

Monism 一元论,125

Monotheism 一神教,43—44,131

Moral solidarity 道德团结,xix

Motivation 动机,31—32,35,44,60—61,64,67,72,77,82,85,94—96,102—104,107,109,112,175,196

Multidimensional thinking 多维思考,xvi—xvii,16—17,23,33,40—45,49—50,53,55—59,62,70—71,77—78,84,88—89,128,133—134,149,162,166,175,177,180,185,211,215—216;contributions of revisionist efforts to 修正主义的努力对于~的贡献,xix,132—134,176,185

Nietzschean dilemma 尼采的困境,212—213

Nominalism 唯名论,151

Normative pressure 规范的压力,epistemological status of ~在认识论上的地位,58—60,67

Norms 规范,17,28,79,88,114,201

Numina 守护神,42

Objectivity 客观性,xvii,4;and social science ～与社会科学,186—187

Observational (v. empathic understanding) method 观察的(移情式理解与之相对)方法,31—32,44,60,72,77,79,81—82,128

One-dimensional interpretation 一维的解释,18,20

One-dimensional thought 一维的思考,xvi,16,45—46,60—64,75,80—81,132,160;limits of ～的局限,xix,45—46,64,80,132

Order 秩序:cultural 文化的～,116,119;Durkheim's approach to 涂尔干的进路,xviii,40;economic 经济的～,80,94;either/or solutions to ～的"或此或彼"解决方式,56;external and coercive version of ～的外在的和强制性的样式,xviii,2,10—13,103;instrumental approach to ～的工具性进路,xvi,10,12—13,17,28,45,56,64,70,80—81,86,90—91,176;legitimate 正当的～,78—80;multidimensional approach to ～的多维进路,xvi,24—25,40,50,53,55—56,78,128,160;maintained through "interest" 通过"利益"得以维持,172—173;and orientation to rules ～与规则取向,78;mechanical model of ～的机械论模型,101;nonrandom and noncoercive 非随机与非强制的～,78;political 政治～,79—81,94;presuppositional v. empirical or ideological status of ～的预设性的与经验性的或意识形态性的地位,100;problem of ～的问题 xv—xvi,2—3,22,24—25,28,46,50—51,59,69,80—81,83,96,151,184;self-interested 自利的～,79—80;and social constraint ～与社会约束,xviii;subjective approach to ～的主观进路,17—18;Weber's approach to 韦伯的进路,10—13,17,24—25,28,33—36,39—40,46,50,83,94,101,117,151—152,176;*zweckrational* 目的理性的～,114

——,collectivistic approaches to 集体主义进路,xv—xvii,24,46,50,83,91,96,115

——,individualistic approaches to 个体主义进路,xv—xvi

——,normative approach to 规范论进路,xvi,3,15—16,23,29,33—36,39—40,55—56,64,71—72,74,78,117,125,135,160,171;and contribution to radical critique ～与对激进批判的贡献,74—75,169

Organicism 有机体论,152

Pantheon 万神殿,41—43

Paradigm revision 范式的修正,xx.

128—135 passim
Parsonian tradition 帕森斯的传统，straints in ～中的紧张，134，214
Parsons 帕森斯：synthetic theoretical framework of ～的综合性理论框架，131，180，211，214；and critique of ideal typical method ～与对理想型方法的批评，155；and unit act ～与单元行动，154，亦可见 Functionalist sociology
Particularistic groupings 特殊主义群体，52—53，89
Party 政党，45，100，102，108，111—112，114，121；Bolshvik type of 布尔什维克类型的政党，196
Patriarchal political structure 父家长制政治结构，42，57，84，88—89
Patrimonial rule 家产制统治，42，89—93 passim，104，178—179
Philistinism，68［文中此处未见］
Polytheism 多神论，125
Positivism 实证主义，152
Positivist persuasion 实证主义信条，xiv
Power 权力，101，106，109—110，119—121；economic 经济～，118—119；political 政治～，17，77—82，104—113，118—122
Presuppositional multidimensionality 预设的多维性，xvii，58—59，149，156—157
Presuppositions 预设，xv，2，11，23，26，45—46，50，58，67—69，73，78，80—81，96，106，110，113，149，151—152，167，198，200；in Weber's work 韦伯作品中的～，10—11，26，45—46，55，73，76，78，80，96，113，149，154
Profane 凡俗，33
Proletarianization 无产阶级化，13，15，73
Proletariat 无产阶级，49，118，196
Prophecy 先知，44，51，74
Protestant Reformation 新教改革，8，49，187
Prussian agriculture 普鲁士农业，12，13，17
Puritanism 清教，35—40 passim，43，88，98—100，118，123—126 passim，161，180—181，196，200，208；and grace ～与恩典，36；and individualism ～与个体主义，36，39，88，98；and Puritan ethic ～与清教伦理，94；and theoretical contrast to Confucianism ～及其与儒教的理论对立，37—38，93；as *Wertrationalitaet* 作为价值理性的～，123—124，208

Race 种族，119
Rationality 理性：bureaucratic 官僚制～，104—105；cultural 文化的～，40，56；formal 形式～，98，100，116—117；instrumental 工具～，

47,55,199—200,204;prophetic 先知～,44;substantive 实质～,100,vocational 职业～,100

Rationalization 理性化,34,61,101,156—157;empirical perspective on ～的经验性视角,157;normative 规范性的～,39—40,53,158;political 政治的～,60—61

Realpolitik 实力政治,8,10,14,17,19,77,81,95,128,143,177,198

Reduction 化约,xiv—xvi,1—2,27,29,33,50,58—59,62—63,68—70,72—73,76,79,84,87—89,92,95,97,100,102—103,106—107,110,134—135,154,172,179,183,205;of action to order 行动～为秩序,xvi;in antifunctionalist critique 反功能论批评中的～,xiv,xvi,150—151;in conflict theory 冲突理论中的～,xiv,50;in Durkheim's work 涂尔干作品中的～,33,40;of ends to means 目的～为手段,28,34,102,107,114—115,119;idealist 唯心主义的～,40,instrumental 工具主义的～,59,62—63,76—77,79,84,87,122,134;in Marx's work 马克思作品中的～,33,45;materialist 唯物主义的～,45;within presuppositional level 预设层次的～,xvi,2,27,102,154;of rationality to a morality 理性～为道德,33;in sociology of knowledge 知识社会学中的～,xiv;of status group to class 身份群体～为阶级,120;in theoretical empiricism 理论经验主义中的～,xiv;utilitarian 功利主义的～,103;in Weber's empirical work 韦伯的经验作品中的～,29,69,亦可见 Conflation

Reification 具体化,101,158

Relativism 相对主义,xvii

Religion 宗教:fate in a secular world of 世俗的～世界中的命运,xviii,123—127 passim;pantheistic 泛神论的～,41;soteriological congregational 救世的、集会式的～,48,亦可见 Christianity;Confucianism;Durkheim;Hinduism;Puritanism

Religious symbolization 宗教象征,51

Rereading (as theoretical strategy)(作为理论策略的)再阅读,212,214

Residual categories 剩余范畴,25,33,59,91,105,120,122,152,181,194,206

Revisionism 修正主义,xix,19;Durkheimian 涂尔干式～,xix;Marxian 马克思式～,xix;Weberian 韦伯式～,130—134,159—160,182,204—205,212,216—217

Revolution in modern times 现时代的革命,51—56 passim

Revolutionary socialism 革命的社会主义,49
Roman agrarian history 罗马农业史,11—12,14,17
Roman Empire 罗马帝国,95
Romanticism 浪漫主义,4,5,8,19,24
Russia 俄国,181

Sacred 神圣,34,37,41,47—48
Salvation 救赎,34—35,44,47,49—50,66,76,126,171.亦可见 Calvinism;Religion
Science 科学:and critical skepticism ～与批判的怀疑主义,99;as multi-layered continuum ～与多层次的连续体,xiv—xv;as a vocation 作为志业的～,99;western 西方的～,93—94,99,123,166,191,209
Scientific continuum 科学的连续体,xiv—xv,1,26,30,129,218;as two-directional 双向的～,xiv—xv,30,58,168—169
——,differentiated levels of 不同的层次:classifications 分类,xv,76;concepts 概念,xiv—xv,96,193;definitions 定义,xv,76—77,193;empirical references 经验参照,xiv—xv,45,56—58,76,82,100,103,107,110,129,168,195—196,203;ideological commitment 意识形态立场,xiv—xv,58,99—100,107,110,192,203,218;methodological assumptions 方法论的假设,xiv—xv,30,56,58,185,203;models 模型,xiv—xv,81,107,168,172,192,194,196,200,218;presuppositional framework 预设框架,xiv—xv,58,76,81,100,107,110,117,129,167—168,192,194,196,200,202,218
Secularization 世俗化,124,211—213
Slavery 奴隶制,12,16
Social change 社会变迁,51,53—56 passim
Social classes 社会阶级,relation between ～关系,11,13—14.亦可见 Class;Class consciousness
Social Darwinism 社会达尔文主义,8,14
Socialist movement 社会主义运动,116,215
Socialists of the chair 讲坛社会主义者,5
Socialization 社会主义化,87
Social stability 社会稳定,51
Sociological epistemology 社会学的认识论,xiii—xviii,181
Sociological idealism 社会学唯心主义,xiii,xvi—xviii,17,33,133.亦可见 Idealism
Sociological materialism 社会学唯物主义,xiii,xvi—xviii,33,133,201.亦可见 Materialsim

Sociology of knowledge 知识社会学,xiv,2,203
Spiritual capital 灵性资本,14
State 国家,4—5,8,94,118,131,192; bureaucratic 官僚制的～,101,104—108 passim; democratic 民主制的～,107—113 passim; German conception of 德国的～概念,5;and German liberalism ～与德国自由主义,5—6,8—9; non-democratic 非民主制的～,5;patrimonial 家产制的～ 89—93 passim;Western 西方的～,95
Status groups 身份群体,45,89,95,118—121,160,170,180,206—207
Status honor 身份声望,91,118—121,205—206;Confucian 儒教～,67—68;feudal 封建～,67,91—92
Stock exchange 证券交易所,11,14,17—18
Strafification 分层,45—46,104,117—122 passim,132,205—206; Weberian v. Marxist approaches 韦伯式与马克思主义的进路,45,117—118,132,159—160. 亦可见 Class; Hierarchical power; Social classes
Subjectivity 主观性,xvi,8,18,27,30,32—33,151,192
Synthetic theorizing 综合理论总结,10,23,40,45,56,59,60,62,69—70,73,128—129,131,149,180;analytic barriers to construction of 建构～的分析性障碍,xvii—xviii. 亦可见 Multidemensial thinking

Theoretical argument 理论论争: generalized criterion of assessment of ～的评价的一般性标准,xvii,45,56,82—83,117;structure of ～的结构,104. 亦可见 Interpretation;Scientific continuum
Theoretical conflict 理论冲突,23
Theoretical logic 理论逻辑,xiv,3—4,17,19—20,28,69—70,77,91—92,96,103,114—115,149,156,176,198,201;in contrast to"empirical" logic ～与"经验"逻辑的对立,xiv;independent status of ～的独立地位,103,149,169;instrumental 工具性的～,76—77,79—86 passim,91,96,107,122,175.亦可见 Scientific continuum
Trade unionism 工团主义,6,140
Traditionalistic political authority 传统政治权威,42,61,88—89,178—179

Universalism 普遍主义,43,52—53,76,95,107—108,116,124,131
Urban development 城市发展,45,50—55 passim,63,73,95
Urban stata 城市阶层,48,51,63
Utilitarianism 功利主义,xix,113;

and Durkheim ～与涂尔干,152; and calculus of interest ～与利益的计算,121;utilitarian error 功利主义失误,xviii

Value reference (in theory) (理论上的)价值参照,29,32,124—125
Values 价值,24—27,29,32—33,40,67—68,99—100,105,110,123—125,151,153,196,203
Verstehen 理解,8,30—32,78,129. 亦可见 Empathic understanding
Voluntarism 志愿主义:in Durkheim 涂尔干的～,xviii;in history 历史上的～,8,99—101,113—114;and Weber ～与韦伯,14,23,29,66,77—78,88,99,101,107—108,149,193—194

Weber 韦伯:ambituigy and tensions in work of ～作品中的模棱两可与张力,xix,4,7—8,17—18,27,58—59,64—66,68,73,80—82,103,111,117,124—125,128,146,155,174—175,179,212;on the bases for certainty in understanding 在确信的基础上理解～,30—32,44;breakdown of synthetic logic of ～综合逻辑的断裂,59—60,70,77,82;on causal v. lawlike explanations ～论因果性说明与定量式说明,28;and class as a multidemensional concept ～与作为多维概念的阶级,46—50 passim,56,120;on communal and associative action ～论共同体行动与联合体行动,53—55,153;and comparative sociology ～与比较社会学,32—33;and concrete negation of idealist thought ～与唯心主义思想的具体否定,55;and concrete negation of Marx's theory ～与马克思理论的具体否定,55;on controlled experiment ～论有控制的实验,32;on correspondence between religious and economic rationalization ～论宗教理性化与经济理性化之间的呼应,34—37;and critique of functional and organismic reasoning ～及其对功能性与有机体主义的批判,151;and critique of idealism ～及对唯心论的批评,40,46,55—56,151;and critique of instrumentalism ～及对工具论的批评,32,55—56;and critique of materialist conception of history ～及对唯物主义历史观的批判,25,55;and critique of materialist thought ～及对唯物主义思想的批判,46,55—56,72;and dialectic between interest and value ～及利益与价值之间的辩证法,53;dichotomizing logic of ～的二分逻辑,58—70 passim,76,80—82,90,117,122,129,166—

167,184,200; and distinction between"influence" and"determination" ～及"影响"与"决定"之间的区别,155—156; and distinction between political and economic control ～及政治控制与经济控制之间的区别,81;on"economic rationalization" ～论"经济理性化",13,15,17,34,61,95,156;on education ～论教育,219;and ethic of responsibility ～与责任伦理,127,207;and"existential" commitment ～与"存在主义的"立场,127,211; on"expert knowledge" ～论"专家知识",195;and freedom as part of psychological development ～与作为心理发展之部分的自由,15—18;and historical political sociology ～与历史的政治的社会学,20—22,57,59,70,75—77,103,147—148;and historical sociology of law ～与历史的社会学的法律,113—117 passim;and Hobbesian analysis ～与霍布斯式的分析,105,108,113,182,199;and ideological evaluation of modernity ～与现代性的意识形态评价,113,149;on international conflict ～论国际冲突,198;and interpenetration of religious and political writings ～与宗教作品和政治作品的相互渗透,22,57,79;and"iron cage" ～与"铁笼",126;and Marxism ～与马克思主义,9—10,12—14,17,46,80—81,95,101,105—106,128,142—143,146,191—192;and Marxist revisionism ～与马克思主义修正主义,17;and meta-methodological commitments ～与元方法论的立场,155,184,186;and multidimensional analysis of the city ～与对城市的多维分析,50—55,63,71; and multidemensional analysis of class ideology ～与对阶级意识形态的多维分析,45—50 passim,56,59—60,63,72,120;and multidimensional analysis of comparative rationality ～对比较理性的多维分析,29—45 passim,101;and multidimensional analysis of conflict ～与对冲突的多维分析,71—75 passim,77;and multidemensional analysis of historical development ～与对历史发展的多维分析,33—50 passim,102,180,215;multidimensional intentions of ～的多维意图,10—19 passim,27,29—30,40—45,49,55,58—60,71—73,75,89,93—94,96,98—99,105,117—118,162,166—167,181,188—189,194; and multidimensional perspective on rationality ～与理性问题上的多维视角,33—39,156—157;and normative rationalization

～与规范性的理性化，33—39 passim，186；and political sociology ～与政治社会学，76—84，89—96，103，172—174，182；"presentist" readings of 对～的"现代主义的"解读，2，and problem of action ～与行动问题，23—26，30—33，153—155；and problem of freedom ～与自由问题，26—29，56；and question of individualistic v. collectivistic order ～与个体主义秩序与集体主义秩序的问题，152；on race ～论种族，119；relationship to Nietzsche of 与尼采的关系，209—210，212—213；relationship to Stefan George of 与斯蒂芬·格奥尔格的关系，209—210；relationship to intellectuals of the *Verein fuer Sozialpolitik* of 与社会政策协会的知识分子之间的关系，5—10，12，17；on"religious rationalization" ～论"宗教理性化"，33—37，40—43，51—52，68，74，92—93，99，156，162，186；and Romanticism and Realpolitik ～与浪漫主义、实力政治，8—9；and separation of methodological from empirical and theoretical writings ～及其分离方法论著作与经验性的和理论性的著作，29；and sociology as interpretive science ～与作为解释科学的社会学，30—33，60；and sociology of domination ～与支配社会学，21，79—90 passim，96，103，147—148，174—175，182；and sociology of economic ethics ～与经济伦理的社会学，33—34，40，46，55，57；and sociology of religion ～与宗教社会学，20—22，33—45 passim，57，59，69，75，83，147，169；and structural analysis ～与结构分析，57；and symbolic philosophy ～与象征主义哲学，152；and two versions of Chinese development ～与两种样式的中国发展，60—69 passim；on "vocation" ～论"志业"，99—100，102，104—105，109—110，125

——，interpreted 被解释的～：as anti-systems theorist 作为反体系的理论家，2，200；as bourgeois apologist 作为资产阶级的辩护人，2，192；as conflict theorist 作为冲突理论家，2，132—133，137；as Durkheimian revisionist 作为涂尔干式的修正主义者，17；as empiricist 作为经验主义者，2，137；as heroic pessimist or "liberal in despair" 作为英雄主义的悲观主义者或"绝望的自由主义者"，123，207；as idealist 作为唯心主义者，3，10，161—162；as individualistic thinker 作为个体主义的思想家，150—151；as Machiavellian instrumen-

talist 作为马基雅维利主义的工具主义者,18,82,103,129,132,166,173,198—199,207;as Marxist 作为马克思主义者,3,10,18,46,103,129—130,132—133,164,173,191—192;as multidimensional theorist 作为多维理论家,3,10,18—20,82,129—131,133,138—139,155,160,162,166—167,173—174,182,192—193,195,202—203,211;as normative theorist 作为规范论理论家,21;as pessimistic liberal reformer 作为悲观主义的自由主义改革者,123,192

Weber v. Durkheim (comparisons between) 韦伯与涂尔干(两者间比较),5—9,14,17,19,22—23,33,40,45—46,55—56,79,83—84,118,123,130,133—135,151—152,164,183,192,216,218

Weber v. Marx (comparisons between) 韦伯与马克思(两者间比较),7—8,14,17,19,23,33,40,45—46,55—56,77,79—81,84,92,101,105—106,112,117—118,123,130,133—135,144,158—160,164,182,190—194,209,211

Weber v. Toennies (comparisons between) 韦伯与滕尼斯(两者间比较),152—154,165,190,208

Weberianism 韦伯主义:materialist 唯物主义的～,1—3,129—130,132—133;multidimensional 多维的～,132—133;orthodox 正统的～,205,218;voluntaristic 志愿主义的～,134

Weberian revisionism 韦伯式的修正主义.参见 Revionsism,Weberian

Weberian sociology 韦伯式社会学,130—133

Weltanschauung 世界观,123,209

Wertrationalitaet 价值理性,26,33,92,123—124,188

Western church 西方教会,93—94,123,166

Working classes 劳动阶级,in Germany 德国的～,6,9,132,139—141

Zweckrationalitaet 价值理性,26—29,31,33,35,58,69,77,79,92,100,124—125,165,188,190



THEORETICAL LOGIC IN SOCIOLOGY

《社会学的理论逻辑》是一部具有重大影响的社会学理论史著作，也是作者亚历山大建立其新功能主义研究纲领的开端。此第三卷将韦伯的作品定位为试图综合社会学唯物主义与社会唯心主义的产物，而作者认为，韦伯的这一努力未能摆脱其理论逻辑内在的矛盾。本卷对韦伯作品中关键的理论与方法论问题进行了深具启发意义的论述。

http://www.cp.com.cn



定价：22.00元